المؤسسة العربية للدراسات والنشر

د. عبد الله العروي

ازمة المثقفين العرب

تقليدية ام تاريخانية ؟

ترجمة : د. ذوقان قرقوط

ازمة المثقفين العرب — د. عبد الله العروي — المؤسسة العربية للدراسات والنشر

ازمة المثقفين العرب

« ... ومع اعترافنا التام بالامكانيات التي تقدمها اعادة تمثيل الثقافة العربية الكلاسيكية ، لاشعاع الاتجاهات النظرية المعاصرة ، مع تهليلنا للجهود العديدة التي تبذل في ذلك ومع احساسنا بالفخار بقدر أي من المثقفين العرب ، يبدو لي مع ذلك من الضروري ان نحفظ في مركز تفكيرنا مشكلة الـ « تأخر الثقافي » . فبالانطلاق من هذا الواقع التجريبي الذي يعيشه ملايين العرب ، احاول وصف الروابط المنطقية التي يرعاها مع التاريخانية ومع العقلانية وآمل ان اكون قد اظهرت ما يكفي من الفهم لوجهات نظر غريبة عني تماماً لكي اخذ الحق في عرض وجهة نظري بلهجة جازمة في بعض الاماكن ... » .

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية صمدي وصالحة - ص.ب: ١١/٥٤٦٠
بناية برج شهاب - تلة الخياط - ص.ب: ١٩٥١١٩
برقيا : موكيالي - بيروت

الثمن ٧ ليرات لبنانية او ما يعادلها .

د. عبد الله العروي

أزمة المثقفين العرب
تقليديّة أم تاريخانية ؟

ترجمة : د. ذوقان قرقوط

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية صمدي وصالحة - ص.ب ١١/٥٤٦٠
بناية برج شهاب - تلة الخياط - ص.ب ١٩/٥١١٩
برقياً : موكيالي - بيروت



هــذا الكتاب ترجمة للكتاب الصادر بالفرنسية بعنوان :

La Crise des intellectuels arabes
traditionalisme ou historieisme ?

عن دار النشر :

Français Maspero



الطبعة الاولى

كانون الأول — يناير (١٩٧٨)

مقدمة

إن محتوى هذا الكتاب ، على ما أدرك ذلك جيداً ، قليل الارتباط بالحالة الحاضرة ؛ فالواقع الذي يحاول إيضاحه سوف يمكن دحضه دائماً ؛ حتى أن المعنى المجرّد للتأخُّر الثقافي الذي يبرّره سوف يمكن بسهولة دفعه لأنه من جانب واحد وليس ديالكتيكياً . ذلك ان التاريخيوية أو التاريخانية من حيث هي فلسفة وطريقة في التفكير قد انخفضت قيمتها كما نقصت قيمة العلموية والوضعية ومادية القرن التاسع عشر الميتافيزيقية . فجرى انتقاد المفاهيم التي تستخدمها : زمن ، تاريخ ، عقلانية ، من كل جانب وأسقطت عن عروشها من حيث هي معانٍ مجردة جوهرية .

فضلاً عن أن الوضع الذي ندافع عنه هنـا لا يفتح للمثقف العربي ، الثوري والمسؤول إلاّ آفاق مهنة حرب ، دون إمكانية محسوسة من إبداع أدبي أو فلسفي ، دون عوض من فعل مباشر في الحوادث التي يعنى بها إلى حد بعيد . وقد أجّلت الإبداعية الثقافية والسياسية على حد سواء إلى وقت آخر ، في نوع من الحتمية التاريخية ، لن تكون مقبولة من قبل الذين لا يفتأون بالضبط ينتظرون منذ عشرات السنين « ربيعاً عربياً » ، هو اليوم غير مؤكّد أكثر من أي يوم مضى . فإن الانتقادات الكلاسيكية الموجهة إلى السلفيـة، إلى الرومانسية ، إلى الفوضوية ، إلى الطوباوية ، الموصومة بأنها ايديولوجيات البورجوازيين الصغار ، لا يمكنها بحد ذاتها مهما كانت علمية ، ومهما كانت دقيقة ، انطلاقاً من وضع عقلاني تاريخوي ، التغلب على اقتناع أولئك الذين لا الحاضر ولا المستقبل المتوقع يمكن احتمالهما لديهم .

ومع ذلك يبدو هذا الوضع للوهلة الأولى مرتبكاً. فالتأخر التاريخي الذي أصفه في مختلف النصوص المجمعة هنا يتعيّن أساساً ؛ بالنسبة للوقت الليبرالي على النحو الذي أعد به في منتصف القرن الثامن عشر الثاني وعلى الحال الذي ازدهر فيه في القرن التاسع عشر ؛ وأمثلة استدراك التأخّر التاريخي التي غالباً ما ينوّه بها في الفصول التالية (ألمانيا وروسيا) هي تلك التي تأخذ ثقافة أوروبا الليبرالية تلك كأفق لهدفها الثقافي والسياسي ؛ والماركسية نفسها من حيث كونها ايديولوجية وممارسة سياسية هي في التحليل الأخير عقلنة (مع وعد بسيط بالتجاوز) فهذه الثقافة الليبرالية نفسها ، وهذا هو ما يبدو بكل وضوح في مؤلفات لوكاش (Lukacs) وغرامشي (Gramsci) التي استخدمها على نطاق واسع. فإن الثقافة العربية ، في دلائلها الكلاسيكية وفي أكثر دلائلها الحديثة المعاصرة تأثيراً تكاد أن تكون معارضة نقطة نقطة للثقافة الليبرالية. نتكلم عن التأخر فقط لأننا ننطلق من مبدأ أن كل ثقافة هي التعبير عن مجتمع : محدد ، هو نفسه ، بأساس مادي ، وكذلك عن إثبات واقع وهو ظاهرة الاستعمار. هذه الظاهرة ، المنظور إليها كرمز لفشل المجتمع المغلوب الشامل. تدفعنا إلى « إثارة » تأخّر ثقافي ؛ فليس المقصود على هذا المستوى لا حكماً قيمياً أو لا تحليلا فلسفياً نظرياً. بالمعنى الحقيقي للكلمة. فإن ذلك يكون بالطبع قد أصبح قياماً بفعل تاريخوي ، دون أن يكون قد بُرِّر البتة ، وحتى مع رفض تبريره. ما دام ان القبول بضرورة تبريره هو إبداء الإخلاص للفلسفة.

والحال ان القرن العشرين ، وهذا ما أصبح مؤكداً جيداً اليوم ، هو بأكمله رد فعل على هذه الثقافة الليبرالية ، بما فيها ماركسية كلاسيكية معينة. فقد اعتبرت الثقافة الليبرالية ، وبصورة عامة الثقافة الحديثة الزمن التاريخي قيمة عليا ، متعارضاً مع التصوّرات الاخرى (كوني ، اسطوري ، طبيعي ، بسيكولوجي) للزمن ، وبالتالي فإنها أنقصت من قيمة رؤى العالم ، المبني اما على هذه التصورات الاخرى ، وإما على نظرة نسبية ، وضع بين قوسين ، للزمن التاريخي. إن الميثولوجيات ، الفلسفات المستوحاة من الافلاطونية والايديولوجيات والنظريات اللاهوتية والنظريات الميتافيزيكية العقلانية المبنية على الزمن الطبيعي وفلسفات التاريخ الدورية ، والطوباويات الرومنطيقية وفلسفات الفن ، الخ. التي تخضع جميعها الزمن التاريخي لقيمة أعلى ، قد نُحيّت على مستوى الكلام اللاشعوري.

مع احتمال التقصّي عن سبب هذا اللاشعور في البيئة الاقتصادية – الاجتماعية ومحاولة عزل « العنصر العقلاني » في كل منها. ولكن بدءاً من اللحظة التي توجد فيها ردة فعل ضد أولوية الزمن ، فإن النظرات الآنفة الذكر جميعها تسترجع عقلانيتها الداخلية. تعود إلى السطح بكليتها أو بجزء منها ، وراء أقنعة بالغة الدقة وبأوجه ظاهرية لإعداد علمي دقيق. ولقد شاركت الثقافة العربية بكاملها وعلى جميع المستويات في كل من هذه النظرات للعالم. وعليه ليس من العجب أن يتصوّر المرء أن وجوهاً عديدة من هذه الثقافة يمكنها أن تعوّض اليوم. وبدلاً من أن تظهر متأخرة ، تبدو على العكس انها متقدمة أو على الأقل في مستوى الاتجاهات الحديثة. لنقدم باختصار بعض الأمثلة لنظهر إلى أي حد يسهل دعم التأكيد السابق :

– **فلسفة دينية :** إن الاتجاهات السائدة حالياً والتي تتميز بالفينيمونولوجيا (علم الظاهرات Phenomenologie) وبالتالي وبمضاددة الإنسانية ، ولا سيما في الأوساط البروتستانتية ، ترجع كامل قيمتها إلى المعطيات الأساسية في علم الكلام السني. ويدرك المرء أن الفلسفة الجامعية العربية قد أسلست قيادها تدريجياً لتضع فيها الفلسفة الدينية ثقتها(١).

– **تصوُّف ومعرفة روحية :** : يكفي ذكر مؤلفات هـ. كوربان (H. Corbin) ومريديه ، وبخاصة الايرانيين ، لإدراك كيف أن ما كان يعتبر طيلة قرن سفسطة غامضة لدى ابن عربي والسهروردي والدعاة الاسماعيليين والمير داماد وملّا سادرا وآخرين ممن لم يعرفوا في العالم العربي إلاّ بصورة غير مباشرة وبالتأثير الذي كان لهم على الأفغاني ومحمد إقبال ، يصبح من جديد التعبير عن حقيقة خفية أبدية يكتشفها أفراد بإشراق مفاجىء عبر القرون في إيطاليا وفي ألمانيا وحتى في ذروة القرن العشرين في باريس.

– **فلسفة سياسية :** بدءاً من اللحظة التي نرفض فيها مطابقة وعي سياسي ، بوعي مدني ووعي تاريخي ، التي نرجع فيها من ماركس أو حتى من مونتسكيو

---

(١) هذا هو الحال لدى محمد عزيز (Mohammad Aziz Lahbabi) ؛ ويحي هويدي ، وكثيرين غيرهما. ونشير هنا كذلك إلى أبحاث جاك واردنبورغ (Jacques Wardenbourg) ، الأستاذ في جامعة (اوترخت) ، الذي مراده الوصول بدراسة الإسلام إلى إدراك فينيمينولوجي للواقع الديني .

إلى أفلاطون ، أي من الوضعي إلى المعياري ، فإن البحث السياسي العربي كله ، المعتبر ، في القرن التاسع عشر ، كأمر لا أهمية له ، سواء في اتجاهه الشرعي (ابن تيمية) أو الفلسفي (الفارابي) أو الفرداني (ابن باجة) ، هو الذي يجد ثانية رواجاً أكيداً ؛ وندرك أن مشروع محسن مهدي(٢) وكثيرين آخرين يبدو مبشّراً بخير عميم .

— **تاريخ بنيوي :** إذا كان التاريخ يفسّر بمنطق داخلي في بنية مـا ، في أي مستوى يضع نفسه فيه ، أكثر منه بمنطق تطور وراثي ، فإن ابن خلدون يكون حقاً واحداً من أعظم المنظّرين للتاريخ ويمكن أن يبدو محاولاً تقديمه على أنه مثل بارز للأسبقية المعطاة للتوضيح النظري عـلى حساب التوضيح التـاريخي(٣) .

— **منطق صوري :** إذا كانت الفلسفة الحقيقية تقتصر من جـديد على الإيضاح غير المحدود للمقولات الأرسطاطاليسية كما تتجسّد وتتنوع في قضايا اللغات الطبيعية والتلازمات المباشرة للمحاكمة الرياضية ، فإن جميع التعليقات والتعليق على التعليقات مهما كانت ضخمة ومهما كانت عديدة ، منذ نهضة القرن الماضي ، المقصاة في غياهب النسيان ، هي التي تستدعي من جديد انتباه الباحثين . فلماذا في الحقيقة ، لا يُصار إلى نبش الحجج الدقيقة التي يعتقد انها ربما تكون قد اكتشفت في فيينا أو اكسفورد ؟

— **علم اللغة ، قواعد اللغة وبلاغة :** لم تطرح أية حضارة من الحضارات ، بمثل هذا القدر من الثبات والوعي ، ضمانة حقيقتها المنطقية — الميتافيزيكية في بُنى لغتها كالحضارة العربية . فما قام به البروفيسور ارنالديز (Arnaldez) بالنسبة لابن حزم يمكن أن يعمّم بالنسبة لكبار علماء اللاهوت والمفكرين العرب من العصور الوسطى جميعهم ، ومن السهل التأكيد بأن جميع المستعربين يحسون بدهياً انهم قرأوا على الأقل عناصر الفلسفات اللغوية الحديثة (المطلوب بالطبع

(٢) (Muhsin Mahdi) مدير معهد الدراسات الشرقية في هارفارد ومختص بالفكر السياسي الإسـلامي .

(٣) هذه هي النظرة التي يعطيها عنه ج. لابيكا (G. Labica) في عرضه **للمقدمة** (الجزائر ١٩٦٥).

التمييز عن تقنيات البحث والعرض اللغوية) (٤) .

— **نقد أدبي :** انطلاقاً من اللحظة التي نضع فيها بين قوسين ، أو حتى ننكر موضوع الخلق الأدبي والذات الفردية في آن واحد ، حيث تصادر وحدة الموضوع والذات في ما هو فوق الموضوع ألا وهو النص . في الحقيقة اللغة نفسها ، فإننا نضع نفسنا على صعيد النقد الأدبي الكلاسيكي الخاص ، ابن النقد القرآني . فكما تتجسّد الحقيقة الإلهية وتتضح في مادية القرآن الذي هو **العقل الأول** ، كلمة الله ، كذلك تعبّر اللغة والثقافة العربيتان عن نفسيهما ولا شيء غير نفسيهما في الشعر أو النثر الأدبي .

— **إبداع شعري :** إذا اتخذنا مثلاً على الروائع الشعرية الحديثة منظومات ت. س. إيليوت ، عزرا باوند ، وسان — جون بيرس وجميعهم شعراء من طراز واحد ، تقليدي ، يتخذون على وجه الدقة كنماذج وكأسس لـ « عنصر الشعري » مواقف وآثار العصور الكلاسيكية أو التي تقتد بها ، أي تلك الحقب التي هي نفسها تتخذ نماذج عصور أعيد بناؤها فافترضت انها كلاسيكية ، فإننا نعثر بالطبع على إبداع شعري عربي ثابت . فكيف ندهش من أن يحس الشعراء العرب دفعة واحدة انهم في وحدة شعور مع موقف هؤلاء الشعراء (حتى إذا كان الفهم الدقيق والشامل ينقصهم غالباً ، بما أنه سوف ينبغي على القارىء أن يحظى بثقافة يونانية — رومانية ومسيحية وبيزنطية وغربية وعلى وجه الدقة في تفاصيلها ، الأمر الذي ليس شائعاً لدى غير الغربي) ؟ إن عصرية هؤلاء الشعراء ، في الحقيقة هي إعادة تهيئة الثقافة المنقولة وفقاً لاصطلاح واع وثابت (الفن الشعري) ، ضامن الموضوعية ضد الذاتية الرومنطيقية التي قلّت قيمتها حيثما كان . والحال ماذا فعل جميع « المحدثين » في الشعر العربي غير هـذا من أبو نواس إلى أدونيس(٥) .

(٤) يبدو محمـد أركون (Mohammad Arkoun) أنه يتجه نحو هذه الأبحاث في حلقة محاضراته العامة في جامعة الرباط (أيار — مايو ١٩٧٢) .

(٥) حول النقطتين الأخيرتين (نقد أدبي وشعري) نشير إلى ملاحظات جاك بيرك الهامة في دراسته : مدخل إلى **مختارات من الأدب العربي** (طبعة السوى) ، وكذلك أعمال زغلول مرسي ومعظمها غير منشور ، صاحب قصيدة : (D'un soleil reticent) (طبعة غراسيه ١٩٦٩) ، الذي أشاد به وصفق له (R. Caillois) و (R. Barthes) ، والذي يعتبر شعره نتيجة تأمل دقيق ومنهجي في شعر ما قبل الإسلام دانتي ومالارمين .

لنلفت النظر أخيراً إلى أن علوم : السلالات والتحليل النفساني وعلم تطور الاقتصاد البشري ، إذا لم يكن في وسعهـا مباشرة وبوضوح كاف التمفصل بالتقليد الثقافي العربي (القادر مع ذلك على تقديم مادة غنية للتقصيات الخاضعة لتقنيات تلك العلوم المختلفة) ، فإنها تنتقد جميعها مفهوم العقلانية التاريخية وتتيح وضع جميع المجتمعات وبالتالي الثقافات على مسافة واحـدة من الله ، حاضراً أو غائباً .

ويمكننا أن نتساءل ما الفائدة التي تنالني من ذكر هذه العناصر التقديرية التي تشكّل بجملتها ، نقداً استباقياً مؤشراً من وجهة النظر التي أدافع عنها . بالنسبة إلى الإمكانيات المتاحة من قبل هذه المدارس المختلفة ، ماذا تستطيع أن تطرح في الحقيقة ، الواقعية التاريخية ، التاريخانية ؟ كان الهدف ، على وجه الدقة ، إظهار بأن اختيار الواقعية التاريخية ، التاريخانية ، لم يصر إليه هنا في نطاق نفي ما تستطيع تقديمه الأبحاث المعاصرة ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار لما فيها من معسول الكلام وربما من أمور خادعة كذلك . فليس المقصود إنكار حق المثقف العربي في أن يحسّ بتعزية ما وحتى بفخر مشروع بغنى وبحيوية دائمة وقيمة قابلة للتعميم في ثقافة يقلّ دعم البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية لها إلى هذا الحد حتى إذا وجب الأمر أن نضيف في الحال بأن هذه الأوجه الملائمة لا تضمن في شيء المستقبل ، إذ سوف تكون مشروعة على حد سواء إذا كان الشعب العربي قد اختفى منذ خمسة قرون خلت . وفوق ذلك ليس المقصود بتاتاً أن نحول ، بأيّ نوع من الإرهاب الفكري ، دون أن يشارك الباحثون العرب من الشباب في هذه التقصيات بانتظار تدارك التأخر التاريخي للمجتمع العربي ، في الحالة التي سيكون مسلّماً به . فالتاريخانية لم تقدم هنـا كدراسة تمهيدية لا مندوحة عنها لكل مثقف عربي من أجل كل بحث مقبل . إنها تفيد بصفة أساسية ، في طرح مسائل معينة تبدو لنا هامة في حالة المجتمع العربي الحاضرة .

لنلاحظ بادىء ذي بدء أننا لا نجد أنفسنا أمام حالة وحيدة ، فكون الفلسفة التحليلية نفسها تستخدم أرسطو كثيراً وان الفلسفة السياسية تستدعي أفلاطون وتوسيديد (Thucydide) أكثر من ماكيافيللي وهيجل وان النقـد الحديث يعطي الصدارة لبلاغة العصر الكلاسيكي ، الزاخرة نفسهـا بخواطر من بلاغة

اللاتين واليونان وان الشعر الحديث يستخدم هذا القدر من المواضيع البيزنطية واللاتينية المتأخرة ، الخ . يثبت اننا بصدد وضع عام يتطلب تماماً حكماً عاماً . فمن الجلي أن مفهوم التأخر التاريخي لا معنى محدداً له ، مطبقاً على ثقافات اليونان القدماء وبيزنطة والغرب المسيحي أو أيضاً أوروبا الكلاسيكية ، وإنما فقط لأنه أغرق في مفهوم الموت التاريخي(٦) . إن تلك الثقافات جميعها تستطيع أن تتزود بعناصر إلهام جمالي ، وبمسأليات لإعادة إعدادها في إطار جديد أو أيضاً بنماذج أخلاقية : فهي في هذه الحالات المعينة ، وإن كانت ميتة ، تخدم في التخلص من شبح نهاية للتاريخ تكون متجسدة في العقل الليبرالي ؛ المقصود إذن إنعاش مراد ، لا بعث تلقائي أبداً . فإذا كان مجتمع ما ، على عكس ما قيل ، يريد تنظيم اقتصاده ، إدارته السياسية ، نظامه القانوني ، أخلاقه الفردية والعائلية والاجتماعية ، جهازه التربوي ، الخ . على صورة إحدى تلك الثقافات ، سوف نستطيع عندئذ الكلام بحق عن تأخر ثقافي سواء أكان المجتمع كله يشترك في وجهة النظر التسنينوية هذه أم معظم نخبته المثقفة فحسب . فالثقافة العربية كان سيمكن إعلانها مقفلة (لو أن الامبراطورية العثمانية نجحت مثلاً منذ القرن السادس عشر ، في فرض اللغة التركية كلغة تخاطب يومي في الولايات العربية ، بما في ذلك تلك التي لم تستطع فتحها مثل مراكش وأطراف الصحراء الشمالية) وفي الاستمرار مع ذلك بإلهام أناس آخرين وثقافات أخرى بمثل ما فعلت في نهاية العصور الوسطى الأوروبية وفي أثناء جزء من العصر الرومنطيقي ، وعلى الأخص في البلدان الجرمانية . فما من إنسان كان سيتكلم في تلك الفترة عن تأخر ثقافي ؛ إنما نتكلم عنه لأن الثقافة العربية هي على وجه الدقة ، في وضع معارض تماماً للثقافات الاخرى المشار إليها فيما تقدم التي تطالب بعض الجماعات المعزولة وحدها ولا تأثير لها اليوم ببنوتها المباشرة : فلا يراد استلهامها فحسب وإنما تجديد نشاطها حقيقة ، وإعادة فعاليتها في الوقائع اليومية ، إن لم يكن في كافة وجوهها فعلى الأقل في منطقها الداخلي . ولنضف إلى هذا أنه ، حتى على المستوى الذي تقع فيه الثقافة العربية ، نجد لها معادلات . فوفقاً لما يقول فيهـا المتخصصون ، يبدو أن الإنسان يستطيع أن يجد وانه وجد بالفعل في الثقافتين

(٦) هذا المفهوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم آخر تكميلي أو نظامي . انظر حول هذه النقطة الفصل المتعلق بأعمال غرونبوم .

الهندية والصينية الكلاسيكيتين نفس القـــدر ، إن لم يكن أكثر من موضوع للأبحاث الحديثة . ولنلاحظ بشكل عابر أن الهنود ، الذين ذهب مثقفوهم قدماً أيضاً في قوميتهم وكبريائهم الثقافيين ، أكثر من قرنائهم العرب ، لم ينجحوا في جعل أي من طموحاتهم محتملاً ، على حين أن الصينيين الذين يلوحون أن لديهم أكثر من ضروب الفخار والتي كانوا يبرزونها كذلك منذ أمـــد ليس بطويل ، يكشفون في الساعـــة التي يراكمون فيهـــا النجاحات ، عن تواضع غير منتظر .

إن واحدة من محصلات ما تقدم هي أن الـ « عصرية » التي يزعم استخلاصها من إمكانيات الأبحاث التي سبق إيرادها هي في حقيقة الأمر عصرية « ساذجة » بالمعنى الهيجلي . فإن الثقافة الغربية بعد الليبرالية هي التي تهب عصريتها للثقافة العربية التي تتلقاها دون عناء كأنها عطاء . ولقد استبطن المثقف العربي اليوم تقريباً الذي ينطلق في هذه الأبحاث ، الثقافة الليبرالية بصورة أو بأخرى وسلّم إذن من قبل في حساسيته وفي عقله ، بصورة وضعية بما ندعوه بالـ « تأخر الثقافي ». ولكنه لا يريد أن يتباطأ في هذا « التدرّب » لأنه لا يرى فيه أية فائدة . فإذا أنكره هكذا صراحة أصبح موضوعياً ، إنساناً عالميـــاً (Cosmopolite) ؛ وإذا ، على العكس ، لم يكن واعياً بذلك ، يحكم عليـــه بأن يكون نافلاً مزخرفاً . وفي الحالتين تحتفظ أبحاثه بكل قيمتها التجريبية . إلاّ أن هذا لا يمنعنا من أن نحكم عليها من أفقنا ، من الأفق الذي ننظر منه .

لنضف أن هذه العصرية المصادرة ، المسلّم بها ، تنطبق عـــلى المثقفين وحدهم . إنما المقصود هو الثقافة العربية ، وليس المجتمع العربي ، وعندما سيدحض الـ « تأخر الثقافي » عن علم بالنسبة إلى المثقفين ، سوف يجب أيضاً التمكن من دحضه فيما يتعلّق بالمجتمع العربي ، وهنا يواجهنا نظام إنتاج في تنافس مع أنظمة أخرى (لا المعارضة النظرية بين عقليات اقتصادية نوعيـــة) ، وبنية اجتماعية يحكم عليها كل لحظة في ساحات المعركة (لا على منطقها الداخلي الشامل ، نظرياً ، الأنيق ، المستساغ بمقدار أي منطق آخر) ، وسياسة تطبيقية في عدم توازن أبدي (وليس نظريات معدّة جيداً في الحكومة الأفضل) ولغة طبيعية عليها أن تثبت كل يوم قدرتها الإبداعية وطاقتها في الاقتباس في مواجهة

لغات أخرى في تطوُّر متسارع (لا نظرية في اللغة كما كان قد أعيد بناؤها في لحظة معينة) . عندما نتذكّر بأن الانفصام بين ثقافة ومجتمع ، بين مثقفين وشعب ، قد كان إحدى ثوابت ماضينا وربما أحد الأسباب الرئيسية في التطور الخاص لتاريخنا يمكن اعتبار العصرية كأنها في غير محلها ، وإن كانت غير مهملة من المثقفين . لقد ملكت إيطاليا طيلة قرون خط إمداد أوروبا بالمثقفين الـ « عصريين » بل وأصحاب رؤى ومستقبليين (الأمر الذي لا ينطبق، على كل حال، على الغالبية العظمى من المثقفين العرب) ، وهذا لم يمنعها من أن تجرجر تأخراً سياسياً واقتصادياً وأن تبقى في نهاية مسيرة التأخر الثقافي حتى منتصف قرننـــا .

لنختتم هذه الكلمة بملاحظة ترتبط بفكرة ما بعد الليبرالية في الغرب نفسه . لقد راجت الاتجاهات المضادة للتاريخانية والمضادة للانسانية والمضادة للعقلانية والمضادة للموضوعية ، في صفوف الانتليجنسيا الغربية : فماذا من أمر المجتمع الغربي بإزاء ذلك ؟ ما هي الرؤية الملازمة للتنظيم الاقتصادي ، للسياسة الداخلية والخارجية ، للأخلاق الاجتماعية ، للنظام التربوي ، للأدب الـ « شعبي » في الغرب ؟ ما هو المنطق الذي يشكل أساس تحليلات الصحف الغربية ، خطب الـ « كبار » في منظمة الأمم المتحدة وفي اليونسكو ؟ أليس دائمـــاً هو منطق التاريخ – تقدم (histoire progrès) ، والعقلانية الاقتصادية والواقعية في السياسية والإنسانية في الأدب وفي الفن ؟ هل تجري المطابقة الواقعية بين مجتمعات في نطاق المنظمات التي يقال عنها دولية ، أو بين مثقفين في حلقات البحث ؟ وهـــذه الملاحظة نفسها تنطبق من جانب آخر على الشرق الاشتراكي . وليس أكثر من أن قانون القيمة لم تلغ فيه ، فإن النشوئية في علم الاجتماع والواقعية في السياسة والشعبية في الأدب ، الخ . لم يتم تجاوزها على الرغم من التجارب الطليعية للثورة في بداياتها .

ومع اعترافنا التام بالإمكانيات التي تقدمها إعادة تمثيل الثقافة العربيـــة الكلاسيكية ، لإشعاع الاتجاهات النظرية المعاصرة ، مع تهليلنا للجهود العديدة التي تبذل في ذلك ، ومع إحساسنا بالفخار بقدر أي من المثقفين العرب ، يبدو لي مع ذلك من الضروري أن نحفظ في مركز تفكيرنا مشكلة الـ « تأخر الثقافي » .

فبالانطلاق من هذا الواقع التجريبي الذي يعيشه ملايين العرب ، أحاول وصف الروابط المنطقية التي يرعاها مع التاريخانية ومع العقلانية . وآمل أن أكون قد أظهرت ما يكفي من الفهم لوجهات نظر غريبة عني تماماً لكي آخذ الحق في عرض وجهة نظري بلهجة جازمة في بعض الأماكن .

أولا :

سنة وتسنين

١

العرب والتاريخ

العنوان يحاكي عنوان كتاب ألّفه قسطنطين **زريق**(١) : « **نحن والتاريخ** » ، كثيراً ما نستشهد به وأحياناً نعارضه . ومن الضروري ، باديء ذي بدء أن نسوق بعض التوضيحات في المعنى الذي يعطيه المؤلّف للكلمتين المستخدمتين .

فكلمة نحن هي بالتأكيد العرب مسيحيون ومسلمون لا المسلمون فحسب ، لأن الخطأ واسع الانتشار للأسف . ذلك أن للأتراك وللإيرانيين وللباكستانيين ولآخرين غيرهم أيضاً ، وإن كانوا مسلمين ، لهم الآن وكانت لهم في الماضي رؤية تاريخية مختلفة تمام الاختلاف عن رؤية العرب ، ولتحليل هذه الرؤية كانت ستتطلّب مقدمات منطقية مختلفة .

أما كلمة « تاريخ » فمن المألوف التذكير بأنه منذ قرن ونصف على الأقل ، يشار بها ، عندما تستخدم هذه الكلمة ، في أية لغـــة حديثة ، إلى مفهومين مختلفين اختلافاً تامـــاً : إلى التاريخ من حيث هو سلسلة متوالية من الحوادث الماضية ، إلى الحاصل الموضوعي للوقائع الجارية ، وفي نفس الوقت إلى طريقة دراستها وإلى طريقة روايتها أي إلى الغرض نفسه .

ومن الممكن أن تتأتى جميع الصعوبات التي نعانيها عندما نمعن الفكر في التاريخ من هذه الثنائية ذات الدلالة الشهيرة ، الجلية والتي لا مفر منها مع ذلك ، ذلك أنه عند التروي ، لا يوجد حوادث إلاّ في السرد ومن خلاله . وينتج عن

---

(١) قسطنطين زريق : « نحن والتاريخ » (بالعربية) بيروت ١٩٥٩ .

ذلك أننا دائماً ، وربما أكثر فأكثر ، نخلط السرد الذي يقوم به الإنسان للحوادث ، المنطق الذي يرسّخه فيها إن لم يكن إلاّ بتسلسل الكلمات في جملة ما ، بالحبكة الموضوعية للوقائع التاريخية نفسها(٢) .

غير انه ليس هـــذا هو مع ذلك ، التمييز الجوهري والمألوف لدى أولئك الذين قرأوا بعض كتب علم المنهـــج مثل كتـــاب ريمون ارون : L'Essai sur les limites de l'obgecitvité historique أو كتاب هـ. بوتيرفيلد(٣) : « Man his Post » . ولسوف أستخدم تفريقاً آخر أكثر تواضعـــاً ، إلاّ أنه أكثر نجاحـــاً في رأيي ، الواقع بين دراسة الحوادث (تحرّي الوقائع ، تقنية السرد) والموقف الإجمالي الذي يقفـــه مجتمع مـــا بالنسبة لمجموع الوقائع المعاشة ، وبعبارات أخرى ، المكان الذي يحتفظ به هـــذا المجتمع للماضي في رؤية حاضره ومستقبله وبالتالي في عمله . فليس المقصـــود فلسفة للتاريخ كما نرى لدى هيجل أو شبنجلر وإنما فهم للتاريخ ، تكامل في الحياة الجماعية . وسأحاول دراسة هاتين النقطتين فيما يتعلّق بالمجتمع العربي ، في حقبته الكلاسيكية وفي الحقبة المعاصرة وأن أرى أيّ المسائل الفكرية والاجتماعية السياسية التي يتضمّنها هذا الأمر .

أ ــ الوضع العربي الكلاسيكي

كيف مارس المجتمع العربي الكلاسيكي (في القرنين الثاني والثالث الهجريين) البحث والسرد التاريخيين ؟ لا توجد ، للأسف ، دراسة وافية ، مرضية في هذا الموضوع .

تبقى دراستـــا مارغوليوث (Margoliouth) وروزنتال (Rosenthal) في الاسطوغرافية الإسلامية ، وهما مترجمتان بكاملهما إلى العربية ودراسة الدوري ؛

(٢) إن رواية ج. دورميسون (J. D'ormesson) : « مجد الامبراطورية » ، غاليمار ــ ١٩٧١ هي أفضل إشهار لهذا التمييز الضروري. فلا شيء يستطيع إظهار أن التاريخ اليوم لا يعملق « الوقائع » ، أفضل من هذا الكتاب .

(٣)

الأقرب عهداً ، في مستوى الوجيز ، رغم كل شيء ، دون المخاطرة أبداً ، إلى تحليل للمحتوى . غير أن المستشرقين ذوي اللغة الانجليزية قد نجحوا في فرض نتائج معيّنة تبدو مقبولة في الوقت الحالي .

قبل كل شيء ، فإن المقصود إبداع عربي ولو أنه جرت المحاولة للعثور فيه على مؤثرات أجنبية ، يونانية أو فارسية ، كما جرى السعي إلى ذلك بنجاح بالنسبة للفلسفة والمنطق ، لكن هذه الأبحاث لم تعط أية نتيجة ، فالتاريخ العربي ليس التدوين المجرد لكلمة والنقل عن نموذج شأن العلمين السابقين . إن كلمة تاريخ هي عربية ، والكلمة اليونانية **هستوريا** (Historia) ، التي كان يمكن أن تقتبس لهذا الغرض ، كانت كذلك إلاّ أنها تماماً كانت بالمعنى العكسي للرواية الخرافية (**اسطورة وجمع اساطير**) معارضة لكلمة **تاريخ** التي هي المعرفة المسندة ، الممحصة من الوقائع الماضية أو الحاضرة ولهذا السبب راح العرب زمناً طويلاً يحسبون أنهم وحدهم يملكون تاريخاً حقيقياً ، ولا تملك الشعوب الاخرى إلاّ ركاماً من الأساطير يتعذر التثبّت من صحتها .

يبدو إذن واضحاً انه يجب اعتبار التاريخ مثل النحو ، كميدان حيث أظهر عرب العصور الأولى أصالة أكيدة .

لمـــاذا ؟

بالجواب على هذا السؤال نجد أنفسنا ، دفعة واحدة ، في صلب مشكلتنا : لأن التاريخ شأن النحو كانا معاً علمين مساعدين للعلم الحقيقي ألا وهو المعرفة الدينيـــة .

لنتناول بعض الأمثلة :

أ) عبادة : ان الوحي القرآني قد حدث في الزمن ومن المعلوم أن هناك أنظمة تتابعت سواء في اتجاه التقييد أو في اتجاه التحرير ، إذ كان ينبغي إذن أن نعرف وبدقة ، ترتيب التعاقب .

ب) حق خاص : عندما أسّس الخليفة الثاني عمر **ديواناً** ، أي لائحة بالأشخاص الذين يستحقون معاشاً من الدولة (بصفة أساسية جزءاً من غنائم

الفتوحات ، حتى عندما كانوا لا يشاركون في الغزوات البعيدة) ، فإن هذه اللائحة قد وضعت وفقاً لنسق في حق التقدم وبمعدل متناقص وكان هذا النسق هو الترتيب بحسب اعتناق الدين الجديد . فكان ينبغي إذن معرفة تاريخ الاعتناقات الفردية للدين .

ج) حق عام : كان حق الجماعات المحتلة وبصفة خاصة نظام الأراضي وقضايا الضرائب ، محدداً بالنظر إلى اشتراطات الفتح . حسبما يكون الأهالي قد استسلموا بدون قتال أو انهم قاتلوا قبل أن جرى احتلالهم ، فإن هذا الحق كان مختلفاً ، ونرى بسهولة أهمية المصالح موضوع البحث ؛ ولهذا السبب كان ينبغي بعناية تحرّي شروط الفتوحات الإسلامية الكبرى ، مملكة فمملكة وأحياناً ناحية فناحية .

كان هذا التقصّي للأولويات ، في مطلع الدولة العربية نفسها ، فعالية لا غنى عنها تزايدت أهميتها بتنامي هذه الدولة ثم تنوعت فيما بعد وفقاً لأغراض التحرّي .

لكننا نستطيع منذئذ أن نرى بوضوح ارتسام مميزات ما سوف تكون عليه الرواية التاريخية .

فإن لهذه الرواية هدفاً آخر غير مجرّد معرفة الماضي : هو تحديد حالة قانونية لفرد أو لجماعة ؛ إن السبب في أن معظم المؤرّخين العرب الأوائل سيكونون من الفقهاء يرجع في جزء كبير منه إلى ذلك . ولما كان المقصود هو الوقائع قريبة العهد ، فإن هذه الرواية ستكون مؤسسة بصفة جوهرية على الشهادة ؛ ولسوف تكون الكتب الأولى **أخباراً** ، أي رواية وقائع من قبل شهود . ومن هنا ذاته سيكون النقد التاريخي هو ، أساساً ، نقد الشهادات .

هذه النقطة تستحق التوسع ، إذ كتب فيها كثيراً ، بإظهار أنها مركز الضعف الرئيسي في الاسطوغرافية العربية .

ولا بد من التذكير بأن اللجوء إلى الشهادة هو أحد الأسس ، إن لم يكن الأساس الوحيد للدين الإسلامي . ذلك أن كلمة الله قد بلّغت بواسطة شاهد هو الرسول **الأمين** ، وبمعنى ما لا يمكنها أن تكون غير ذلك ما دام ان الإسلام يرفض الـ « شهادة الصامتة » أعني المعجزة ؛ فالمعجزة الوحيدة التي يقبلها وهي

القرآن ، لها شكل الشهادة تماماً(٤) . إن المسلمين لا يتخيّلون دليلاً ، كتابياً أو شفاهياً ، لا يؤول في نهاية المطاف إلى رواية الشهود . بالإضافة إلى ذلك فإننا ، في مسائل متصلة بالدين اتصالاً وثيقاً ، ننطلق من مبدأ أن الشاهد لا يمكن إلا أن يكون صادقاً ، إذ أن نجاته الأبدية تكون في خطر .

هكذا تجد الرواية التاريخية حافزها في الايمان الديني وهي تدعم بهذا الايمان نفسه : انه لمنهج منطقي قطعاً إذا تعهدنا دواماً بإرجاعة إلى مصدره .

ها نحن إذن مزوّدون بمضمون وبشكل يبرر أحدهما الآخر ؛ فالروايات التي تتعلق بحياة النبي وظروف اهتداء هذه الشخصية الهامة أو تلك والغزوات العسكرية وكل ما كان يهم الرجال الأوائل الذين سيصنعون التاريخ العربي قد نجم إذن عن هذا الطراز المعين من الرواية ، **الأخبار** التي سجلت شيئاً فشيئاً خطياً في تاريخ غير محدود ولكنه بالتأكيد يقترب من نهاية الثلث الثاني من القرن الأول(٥) .

هذه هي المكوّنة الأولى الدينية ؛ وتوجد مكوّنة ثانية يمكن أن نسميها المكوّنة السياسية المشتركة .

فمن المعلوم ان الامبراطورية الأموية ستعرف صراعات ومنافسات بين مختلف قطاعات المجتمع العربي وان الامبراطورية العباسية سوف تشهد ما يكاد يكون عداءات قومية سوف تهيجها الانقسامات الدينية .

وسوف تتوصل الدولة العباسية إلى ضبط **تعايش** (modus vivendi) بين مختلف الجماعات ولا سيما ابتداء من خلافة المتوكل ، وذلك بإدماجها قليلاً قليلاً ؛ وسوف تكون لهذا الاندماج الاجتماعي البطيء دلائله في الرواية التاريخية : فإلى النواة التي تشكّلت بحركة النبي سوف تضاف ألقاب المجد والأقدمية لكل من الجماعات المعنية ، فيقدم عرب ما قبل الإسلام ، الشماليون والجنوبيون

(٤) لقد أظهر المفسرون أن استحالة تقليد القرآن تتطلب منطقياً التحدي ، وبالتالي يدخل في ذلك عنصر الشهادة .

(٥) انظر تاريخ بليسنر (Plessner) ص ٢٣١ وما يليها ؛ كذلك ر. بلاشير (Blachère) تاريخ الآداب العربية ميزون نوف ١٩٥١ ، ج ١ ص ٩٦ وما يليها .

أساطيرهم (وهب بن منابة ، ابن الكلبي ، الخ ..) والفرس مجموعتهم الطويلة من ملوك الملوك (ابن مقفع ، ديناواري ، الخ ..) ، والروم مآثر بيزنطة ...

في هذه الشروط سوف يكون هدف هذا التقميش خدمة الجماعة من حيث هي كذلك وبصفة أساسية عمل الخلفاء التوحيدي ، أي العثور على وسيلة لإعطاء كل جماعة إمكانية بعث مجد أجدادها من دون الإنكار من أجل ذلك على الجماعات الاخرى ، هذا السرور نفسه .

يجب أن تكون الرواية شاملة وحيادية ما أمكن بحيث لا يمكن استخدامها تماماً من قبل أية جماعة ؛ هكذا سوف تلعب دوراً أساسياً في تكوين هذه الايديولوجية التي سوف تستميل إليها تدريجياً إخلاص غالبية العقول وبهذا نفسه سوف تسمي المعتقد الصحيح (**السنة**) . وسيجد حلم الوصول إلى تاريخ شامل ، تعبيره الكامل في الطبري الذي يقوم في نهاية القرن الثالث الهجري بتركيب جميع التيارات السابقة فيتوّج ملكاً للمؤرخين .

ولسوف يحافظ على نقد الشهادة ولكن سوف يضاف إليه معيار جديد هو معيار الاعتدال والتسامح في قبول الشهادات بسبب هدف التوحيد المشترك الذي يواصل القيام به .

ثمة مكوّنة ثالثة ، أخيراً يمكن إضافتها إلى المكوّنتين السابقتين ، هي سياسية كذلك لكنها مقتصرة على جماعة : سلالة ، أسرة ارستقراطية ، مدرسة فقهية ، جمعية صوفية ... ذلك ان اسطوغرافية الجماعة هذه ، التي سوف تنمو في ظل الاسطوغرافية المشتركة ، سوف ترث منها نفس الهدف ونفس المنهج ، بفروقات معينة محسوسة مع ذلك . وفي الحقيقة ان الاهتمام بمراكمة ألقاب التفوق لصالح جماعة معيّنة باستثناء الجماعات الاخرى يقود ، فيما بعد الاستخدام البارع لإغفال الغير ، الانتفاع بعناصر نقد عقلاني ؛ يستعين بأبسط معطيات المنطق الصوري . لماذا ؟

لأننا ، في حالات معينة ، لسنا على يقين أبداً من أن الآخر سيبالي بهذا الـ « واجب في الصدق » الذي يتعلق به كل شيء في الرواية لا سيما عندما تكون المشاكل الخطيرة التي تفصل الشيعة والسنّة موضع الخلاف ؛ فإن تشتت الوحدة

هنا شأنها في موضع آخر هو الذي يفتح الطريق إلى النقد العقلاني ؛ لكننا نشاهد ان المعيار العقلاني غالباً ما يكون صحيحاً فحسب بالنسبة للآخر في حين أنه يكتفى فيما بينهم بالمعيار الأول ، معيار نقد الشهادة . إن شيعياً كالمسعودي الذي كثيراً ما يستشهد به ابن خلدون مع أعظم المديح ، يستخدم النقد العقلاني ليسخر من مزاعم الأمويين . لكنه يطبق فحسب سلسلة النقل (العنعنة) عندما يعني المذهب الشيعي نفسه ، لأنه يكون واثقاً في هذه الحالة الأخيرة من أن المشايع للإمام سيكون ملزماً بإيمانه بقول الحقيقة . فضرورة نقد عقلاني سوف تظهر الحاجة إليها أكثر فأكثر في القرن الرابع الهجري عندما تنتشر في المجتمع فكرة الحقيقة المزدوجة إحداهما للاستخدام الداخلي والاخرى للدفاع خارج الجماعة ؛ ولن يعود النقد القديم كافياً بما انه يصبح معلوماً أن الشاهد يمكن أن يكذب لكن هذا يكون صحيحاً بالنسبة للحقب اللاحقة وليس أبداً بالنسبة للحقبة الإولى ، حقبة النبي . فإن الشهادة رغم كل شيء ، تبقى المصدر الأساسي(٦) .

رؤية كلاسيكية للتاريخ :

إن المجتمع العربي على النحو الذي تطوّر إليه طيلة القرون الثلاثة الاولى ، أكسب الرواية هكذا محتواها وشكلها . فما هي مدلولات هذا المحترى وهذا الشكل ؟ بالإجابة على هذا السؤال يمكننا الأمل في الوصول إلى تحديد الصورة التي كانت لدى العرب في الماضي عن التاريخ من حيث هو سرد .

لنتناول الرواية التاريخية النموذجية ، الكامل لابن الأثير مثلاً . ولنلاحظ بادىء ذى بدء وقبل كل شيء بأن هـذه الرواية ليست متجانسة على عكس ما يعتقده كثير من القراء الذين غالباً ما تخدعهم رتابة الأسلوب ؛ يميز المرء فيه مركزاً (هو والحالة هذه حياة الرسول) ، ثم ما كان سابقاً لها وما يليها .

فالتاريخ السابق للسيرة هو مجموع الحكايات المتعلقة بكل شعب قبل نزول **الحقيقة** . ان موقف المؤرخ بإزاء هذا الجزء غريب جداً . هو يستخدم بالتأكيد **الروايات** لكنه يدع مسؤولية ما قيل على الشعوب المعنية ، فيقدم ، عن كل

(٦) تختلط أسباب عدم تطور النقد التاريخي في الحقيقة بأسباب خصوصيات الدولة والمجتمع الإسلاميين .

شعب بدون إبداء أي حكم ، الصورة التي يريد هذا الشعب إعطاءها عن نفسه . ويعتبر المؤرخ بأن كل شيء محتمل وليس له أية مصلحة في الاختيار بين مختلف الروايات . بل يرى المصلحة في أن لا يخفي شيئاً وأن يدع الناس يرون إلى العالم كيف كان سفهاً ، أخرق وانه لا إنساني نهائياً قبل نزول الوحي .

وقد تكونت النواة طبعاً بالحقبة النبوية : الوحي ، التبشير بالدين ، الفتوحات ... المقصود تلك الفصول المتعددة المعروفة جيداً بأسمائها والتي عولجت منفردة ، وهي **الطبقات** ، **المغازي** ، **الفتوحات** .. إنها مركز الثقل في الرواية ، وفيها ، ما في تاريخه كله ، من تطابق مطلق بين الشكل والمضمون والمنهج والمنطق في الرواية . ولكن لا ينبغي الاعتقاد بأن هذه النواة مقتصرة على حياة الرسول نفسه ، إذ أنها على العكس سوف تفيد كنموذج فيما بعد وتقاس عليه ، تصاغ على منواله الروايات التي ستضعها عن نفسها كافة الجماعات . وأسطع الأمثلة على ذلك نجدها في الفاطميين والموحدين ؛ لكن الزوايا وحتى الاسر التي في وسعها الادعاء ببعض شرف النسب سوف لا يمكنها فهم ماضيها وبناءه على وجه آخر ، ولهذا السبب فإن على المؤرخ الحديث الذي يستخدم هذه الروايات عن الجماعات أن ينتبه فلا يخلط ما بين بنية نموذجية في الرواية والسلسلة الواقعية للحوادث .

أما التاريخ اللاحق ، أخيراً فهو أساساً تاريخ الورثة ؛ فالشهادة هي دائماً المرجع الوحيد ولكن في رؤية مختلفة .

إذا كان المؤرخ سنياً ، وهي الحالة الأكثر شيوعاً ، فإن نقده لسلسلة النقلة من الرواة يكون أقل قسوة كثيراً ؛ فموقفه العام يكون متسماً بالتساهل المعتدل ؛ يلجأ إلى الوقوف بين بين ؛ فلا يقبل كل شيء شأنه بالنسبة لحقبة ما قبل النبوة ، الجاهلية ، (لأنها باطلة) ، ولا يكون متمسكاً بموقفه ومستيقناً من عمله شأنه بالنسبة لحقبة النبوة (لأنها الأساس لكل حقيقة) ، بل يكون متفتحاً يقبل بكل ما يمكنه أن يوحد الجماعة ، وقلما يقبل كل ما من شأنه أن يستخدم من قبل فئة ضد فئة أخرى . يجري كل شيء كأن الأمر كان يتعلق بفصل ختامي يطـــول .

بادىء ذي بدء مسألة الموضوعية : إن جميع الذين درسوا **التأليف التاريخي** العربي اعترفوا له بهذه الصفة . فقد كتب فون غرونباوم في كتابه « **إسلام القرون**

الوسطى » يقول : « على الرغم من التحيُّز والتملق في الموالاة للأمراء فإن الموضوعية العامة في الاسطوغرافية العربية هي مثار الإعجاب » ؛ وسبق لمارغوليوث أن أبدى ملاحظات مماثلة ، لكن أياً منهما لم يوضح تمام التوضيح خصوصية هذه الموضوعية ؛ والحقيقة انها تمتزج إما بواجب الحقيقة ، وإما باستحالة معرفة الموضوعية التالية : موضوعية بدافع الواجب ، موضوعية بدافع النقص . وهذا يعني ، في التحليل الأخير أن الضامن الحقيقي لكل رواية تاريخية ، مهما بدا في هذا من التناقض ، هو حضور الله طيلة الحقبة النبوية وغيابه قبل وبعد هذه الحقبة . فلموضوعية المؤرخ العربي معنيان وكلاهما مختلفان عن المعنى الذي قد تكفله موضوعية الحقيقة التاريخية .

وثمة وجه آخر يضلّل القراء غير العرب : لا انفعالية المؤرخ الذي يستخدم الأسلوب نفسه ليروي أبشع جوانب التاريخ العسكري للعرب وليصف أعظم مظاهر الاحتفـــالات ، فإن ا. ف. غوتيه (E. F. Gautier) في كتابه « **العصور المظلمة** » **(٧)** وهو يحلل حالة ابن أبي الزرع يعترف بأنه لا يفقه شيئاً من هذه البرودة ، لا شك لأنه كان له ، هو ، هوى لا يعرف ماذا يفعل به . لقد وصفت الكوارث الطبيعية من هزات أرضية وتلاطم أمواج البحر واجتياحات الجراد ، بنفس الاستفاضة في إيراد التفاصيل كما في الاحتفالات الرسمية حتى انها أحياناً كانت ترد بعدها . ويمكننا بالتأكيد ، لتفسير هذا التنسيق العجيب ، استعادة القدرية القديمة ؛ حقيقة أن لهذا التجرد المشخص معنيين يتناسقان مع الموضوعية التي سبق تحليلها . فطيلة الحقبة النبوية لم تكن النحوس إلاّ وقتية إذ أن المؤرخ يكون واثقاً سلفاً من النتيجة النهائية ؛ وطيلة الحقبة اللاحقة لفترة النبوة يلاحظ المؤرخ موقفاً سلبياً بإزاء الوقائع ، إذ أن الحقيقة ليست معطاة ، لم تعد مكفولة من قبل إله حاضر ، فإن الفارق بين نجاح ونحس يصبح نسبياً . وإذا تأمّلنا فترة بني أمية فإن الفتوحات كانت انتصارات بلا ريب على المستوى الدنيوي لكنها قد جرت تحت إدارة أمراء كان معظم المؤمنين يعتبرونهم بغـــاة . وإذن ما الرأي ؟ من الواضح أن العلويين على حق ومع ذلك فإنهم يكدسون فشلاً فوق

(٧) ا. ف. غوتيه (E. F. Goutier) : « ماضي افريقيا الشمالية ، العصور المظلمة » ، بايو ١٩٣٧ ، ص ٧٣ ؛ ونفس الملاحظة من جانب حسين فوزي في « سندباد مصري » ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٠ .

فشل . أيقال بأن النجاحات تشير إلى رضى الله والانكسارات إلى غضبه ؟ كلا ! إنها مجرد وقائع يجب روايتها دون زيادة ، إذ ليس لها معنى .

بعد ذلك وفي شروط سياسية مختلفة غالباً ، بقيت غالبية المؤرخين أمينة على هذا الموقف السلبي : كان هناك قليل من المؤرخين الرسميين الحقيقيين ، أعني الذين يخدمون دعاية سيدهم . إذ أنهم جميعهم حافظوا على هذه المسافة الأقرب إلى الشكوكية بإزاء ما يروون .

لذلك لم يكن الأمراء المسلمون راضين أبداً عن التواريخ التي أرّخت لهم وآخر من تعرّض منهم لتجربة مرة كان أحمد ناصري مع العلوي حسن الأول(٨). ويمكن فهم ذلك خصوصاً ان اولئك المؤرخين، كانوا في أغلبيتهم العظمى من الفقهاء ، غير واثقين أبداً من الشرعية القرآنيـة لسلطة الذين يعيشون في ظل حكمهـم .

في هذه الشروط ، وعلى هذا النحو نصل إلى نهاية هذا الجزء الأول ، ما هو وضع الحدث التاريخي بالنسبة للمؤرخ العربي ؟ يبدو جيداً انه يوشك على الاستنتاج أن الحدث ، بالنسبة له ، ليس له موضوعية ، لا يتماسك بذاته . فالتاريخ إذن ، من حيث هو مجموعة من الأحداث ، لا يشكل مستوى من الحقيقة الواقعة التي تكون لها قوتها الخاصة ، حيث يمكن للأفعال أن تتناسق وبتناسقها نفسه ، العمل على إظهار أفعال أخرى . في إحدى الحالات ، هذه القوة تأتيها من نسق إلهي : حيـاة الرسول ، بداية الموحدين ، ظهور المهدي الفاطمي ... باختصار كل رواية تتطابق مع سيرة الرسول ولا تطرح بذلك نفسه كمسلمة إلهاً حاضراً . في الحالة الاخرى تنعدم الموضوعية تماماً : فإن جميع الوقائع تتساوى ويمكنها الظهور في أي نسق كان . ويصبح التاريخ ميداناً حيث كل شيء يكون ممكناً (وثمة ملاحظة بالغة الأهمية ، عندما يقارن هذا الموقف بمواقف أخرى تحدد التاريخ على وجه الدقة كأنه مملكة الضرورة) . ففي رؤية المؤرخ العربي الكلاسيكي ، يبدو التاريخ لا كسلسلة متوالية وإنما كتجميع تكرارات أو إعادات : بالنسبة للموحد ان الحقبة التي مرّت منذ وفاة الرسول حتى ولادة

(٨) السبب في ذلك على ما يبدو كان الحكم المحابي الذي أبداه المؤرخ في موهبة عبد القادر ، العسكرية عندما تكلم على اختصامه مع الجيش المراكشي بعد عام ١٨٤٤ .

المهدي لم تكن إلى ذلك الحد حقبة انحطاط ولا وجود واحتجاب على حد سواء ، حيث لم يحدث أي شيء هام ؛ فالله قد انسحب وفجأة تقلّب عمل الناس في الترّهات .

ويمكن القول نفسه في الشيعة الفاطمية أو الزيديين على حد سواء .

إلاّ أنه لا بد من أن نلاحظ أن الكلام هنا لم يتطرّق لا إلى التاريخ الفلسفي (ابن مسكويه مثلاً) ولا إلى فلسفة التاريخ (ابن خلدون) التي كان القارىء على الأرجح ينتظرها لأن هذين التيارين لا يبدو أنهما قمينان بإعطائنا وجهة النظر العامة لمجتمع ما بأكمله . فالأسهل استخلاص وجهة النظر هذه من ممارسة الرواية على النحو الذي اعدت ووصلت به من قبل الجميع ، عندما نتجاوز المقدمات والتوطئات . فالرواية التاريخيـة الكلاسيكية لم يكن ينبغي تسميتها لا « وقائع » Chranique ولا « حوليات » لأنها مختلفة كثيراً عن الأنواع التي تحمل هذه التسميات في آسيا أو في الغرب المسيحي ؛ بل يجب على العكس إرجاع صفاتها المميزة إليها بتوضيح مضامينها .

بالمقارنة مع هذا الماضي ، ما هو الوضع الحالي ؟

ب ـ الوضع الحالي

١ ـ لنأخذ الوصف الذي يسوقه قسطنطين زريق للوضع الحالي كنقطة انطلاق . فإنه يميز في التطبيق التاريخي المعاصر أربعة اتجاهات :

ـ التيار التقليدوي قبل كل شيء ، الذي بقي ، في رأيه ، مخلصاً للماضي ؛ وهو يعيب عليه انه يعتبر التاريخ كأنه، أساساً، تاريخ الجماعة الإسلامية أي أنه عرقيّ ويلجأ إلى التفسير بالفعل الإلهي وبأنه لا ينتقد قط شهادات الأجداد العظام ويختم قوله باتهامه بنزعة « العصور الوسطى الجديدة » بالرجوع إلى تيارات مماثلة ظهرت حديثاً في أوروبا ؛

ـ التيار القومي الذي يحدّده سواء في نظرة عربية شاملة أو في إطار إقليمي صرف ؛ ويأخذ عليه د. زريق أنه يغرق في الماضي ، وموقفه الرومنطيقي وأنه يخضع التاريخ لفكرة سياسية وأحياناً للسلطة السياسية وحدها وأنه يبالغ في تقدير

الماضي القومي على حساب ماضي الإنسانية إذا ما أخذ جملة ، وباستخدامه المنهج النقدي فحسب عندما يسير في اتجاه رغباته الجماعية وأنه يرفضه عندما يتناقض معها وأخيراً بأنه يغذي غموضاً بين التفسير الصوفي والتفسير الوصفي للحوادث . فإن النقد الأساسي في رأيه على هذا التيار هو انه وهو القومي يرفض أساس القومية الحديثة نفسه ، أي العلمانية .

— أخيراً يذكر تيارين : الأول مادي ماركسي ، ويأخذ عليه طبعاً ، انه احادي الجانب في التحليل والتفسير ؛ الثاني وضعي وهو يتمثل أساساً في الكليات الحديثة . ثم يحشد د. زريق فصاحته كلها لإظهار الفائدة التي سوف يجنيها المجتمع العربي في تشجيع هذا التيار الأخير حتى يصبح هو المهيمن .

مثل هذه التحليلات لم تعد نادرة بأقلام مثقفين عرب من المشرق أو من المغرب . فقد سبق لنبيه أمين فارس ، وهو أستاذ آخر في الجامعة الأميركية ببيروت ، أن نشر كتاباً عام ١٩٥٤ بعنوان « العرب وتاريخهم »(٩) درس فيه الكيفية التي أُلّفت بها كتب المدارس الثانوية والابتدائية ، ويضيف إلى المآخذ السابقة مأخذاً آخر على جانب من الأهمية ، يتصل ببخس قيمة عصور الانحطاط (على سبيل المثال عصور السيطرة التركية الأربعة ، التي لم تدرس في أي مكان) ، الأمر الذي يشوّه كل رؤية يمكن تكوينها لماضي الشعوب العربية .

في النتيجة يمكن القول أن الوضع الحالي يتميز أساساً بواقع انه إلى النظرة الكلاسيكية التي تقدم وصفها ، أضيف بتشويه ايديولوجي ناجم عن نمو المشاعر القومية وان الموقفين يدعم أحدهما الآخر لجعل الانتشار البطيء لمناهج البحث التاريخي الوضعية ، عسيراً فيما وراء بل وفي داخل الكليات الحديثة . فالتاريخ يظل ركيزة ؛ وعلى عكس ما يمكن أن نرى في تركيا مثلاً حيث فازت هذه المناهج بالأمر على الأقل داخل الجامعة .

ولكن هل يكفي أن نقول هذا ؟ لأنه سوف يمكن عكس السؤال : ما هي ميزة هذا المنهج الذي ندعوه وضعياً ؟ فالعيب الكبير في كتاب قسطنطين زريق الذي هو مؤرخ عريق ، هو انه يصف ممارسته الخاصة دون أن يبرّرها مع ذلك .

(٩) جريدة الشرق الأوسط ١٩٥٤ ، عدد ٢ ، ص ١٥٥ — ١٦٢ .

فهو يستشهد بكلمة ليوبولد فون رانكه بأن هدف المؤرخ هو وصف الحدث كما جرى في الواقع ، ولكن بحق لماذا يكون هذا واجباً ، لماذا تكون لوصف الحدث كما جرى قيمة وضعية ؟ ألم يكن المؤرخ العربي ، بعد كل شيء ، يقول هو كذلك الواقعة كما كان يفكر انها حدثت ولو أن ذلك من أجل أسباب أخرى ؟

ويستشهد كذلك بكلمة ف. مينكه التي يرى فيها أن أعظم ثورة عرفها الفكر الإنســاني كانت الثورة التاريخوية (historieiste) ، دون أن يشرح المدى الحقيقي لهذا القول . والحاصل أن كتاب زريق الذي هو تأليف عالم ووطني على الرغم من جميع صفاته التي لا تنكر ، لن يكون له ، وعلى الأرجح ، التأثير الذي ينبغي لأن المؤلف لم يبن اختياراته الخاصة على العقل .

لنبادر إلى التأكيد بأنه لا يكفي القول بأن المجتمع العربي اليوم يبقى في مجمله مخلصاً للنظر إلى التاريخ كما خلفه له الماضي وإنما كذلك يجد في مواجهته مجتمعاً آخر له نظرة أخرى ويفرض نفسه عليه . فالمسألة إذن بالنسبة للمجتمع العربي هي انه لم يعد يستطيع الاعتصام بالعزلة والاكتفاء بنظرته الخاصة بل وأقل من هذا أيضاً فرضها على الآخرين . وما يجب مناقشته ليست القيم الباطنة لهذه النظرة ولكن تلاؤمها أو عدم تلاؤمهـــا للعلاقات الواقعية التي تحكم العالم في الوقت الحالي . ذلك المجتمع الآخر ، كما نعلم جيداً هو المجتمع الصناعي ، ممثلاً على السواء ، في هذه النقطة المحددة بالشرق وبالغرب . فما هي على وجه الدقة نظرة المجتمع الصناعي للتاريخ ؟

ليس في نيتنا أن نقدم ، بالنسبة لهذا المجتمع ما قدمناه بالنسبة للمجتمع العربي الكلاسيكي من نظرة إجمالية ، ولا أن نفسر تكوين ولا تتبع نمو هذه النظرة . لنكتف ببعض الملاحظات المقتضبة :

ثمة نظرة للتاريخ ، وراء ممارسة المؤرخين المحدثين ، ليست بالضرورة فلسفية ، هي نفس النظرة التي نظن أنها وراء أفعال سياسية معينة وفي العلاقات الدولية . فهذا هو نفسه ما نكشف عنه من خلال هذا التأكيد لماكيافيللي : « الزمن .. أب لكل حقيقة » ، وهذا التعريف لهيجل : « العنصر التاريخي هو ملكنا فحسب انطلاقاً من اللحظة حيث نستطيع النظر إلى الحاضر على وجه العموم كمحصلة

لتلك الأحداث في السلسلة التي تشكل فيها الصفات أو الأفعال المجسدة ، حلقة أساسية » ؛ أو في هذا البيت من شعر غوته :

التقليد ، أيها الأخرق هو كذلك ، فكرة خادعة .

فأية صورة نستطيع الحصول عليها من هذه النظرة ؟ وأية مميزات نستطيع الكشف عنها فيها ؟

— بادىء ذي بدء ، مسألة موضوعية التاريخ : الحدث التاريخي هو واقعة أو فعل يحدد وقائع أخرى : أفعالاً أخرى ؛ إذن فالحاضر يفسر بالماضي ، لكن الماضي يكون خاضعاً للحاضر . فإن حاضراً مجيداً يغرق في حاضر مثير للشفقة يفقد بهذا نفسه كثيراً من سنائه ، ليس فحسب بالنسبة لنا وإنما بحد ذاته هو .

— إن الحكم على العوامل التاريخية يكون ممكناً لأن جميع أفعالها لا تكون متساوية .

— التاريخ هو استمرارية حيث ، في كل لحظة ، تعطي معرفة الماضي للحاضر معناه ويعيد هذا الحاضر تمثيل الماضي .

فالموضوعية تكون هكذا مكفولة بالتاريخ نفسه لأنه إذا لم تصفوا الواقع كما حدث بالفعل ، فإنكم لا تمحونه بذلك ويثأر لنفسه تماماً بإعطائه معنى لحاضركم رغماً عنكم ؛ إنه يسرقكم من أنفسكم على حين انكم تعتقدون دائماً انكم أصحاب الأمر في قراراتكم . وبالمناسبة نفسها لا تبقى بالنسبة للمؤرخ ثمة مسألة لا انفعالية ، انفصال ، تجرد ، لأنه وهو يتكلم عن آخرين في الماضي فإنه يكون دائمـاً يتكلم عن نفسه ، عن مصيره الخاص : حيث ينضم التاريخ والسياسة أحدهما إلى الآخر ولا يعود الوعي التاريخي والوعي المدني يشكلان إلا وعياً واحداً وشيئاً واحداً .

لم تعد المسألة كذلك ، مسألة تغاير التاريخ (حقبة مفضلة وحقبة تافهة) ، ولا عرقية (عدم الكلام إلا على النفس وعدم قبول رأي الآخرين على النفس إذا ما نظر إليها من الخارج) ، لأن واجب الموضوعية يفرض من نفسه على

الجميع كواقعه من التاريخ . من المؤكد أن التشويه الايديولوجي قد ادخل من جديد بواسطة الوعي المدني الذي يمكن أن يفسد لكن هذا التشويه هو كذلك خاضع للتاريخ . فقد رفض مؤرخو الحقبة الاستعمارية أن يذكروا الواقعة كما حدثت فأخذتهم حركة نزع الاستعمار من الخلف فسقطت خطتهم مرة أخرى في ميدان الثرثرة المختصة .

هذه النظرة التي أصبحت نظرة الغرب انطلاقاً من القرن الثامن عشر إن لم يكن قبل ذلك ، يمكن وصفها عـلى مدى صفحات طويلة . يكفي أن نلاحظ فحسب :

— انها على طرفي نقيض مع النظرة التي وصفنا فيما تقدم ؛

— وانها لم تكن دائماً نظرة الغرب وكذلك ليست اليوم هي وحدها الموجودة في الحقل الثقافي الغربي ؛ فهناك نظرات كثيرة غيرها ؛ لكنها هي التي تدعم فعالية الناس الماثلين في قلب المجتمع الصناعي الحديث ؛

— انها تبنى ، في التحليل الأخير ، على فكرة فلسفية قبلية . ويجب أن يُعترّف بها إذا شاء المرء أن يتخلص من عيب انه غير واع لافتراضاته الخاصة . فالمبدأ الذي يتضمّن هذه النظرة هو ان الله ليس في العالم ، لا حاضراً دفعة واحدة ، ولا غائباً ، أو بعبارات أقل لاهوتية أن الحقيقة المطلقة ليست لا معطاة مسبقاً ولا مرفوضة إلى الأبد ، لأن التاريخ ، في الحالتين حيث تكون الحقيقة معطاة سلفاً أو مفقودة إلى الأبد ، لا تبقى له موضوعية .

فمن أجل أن يكون التاريخ ميدان الفكر المحدد والجدي يطلب اعتبار المطلق صيرورة . عندما ترون واقعة يجب ، لكي يكون لها وزن حقيقة ، ألا تكونوا البتة واثقين من قيمتها ، لا أن يكون لها معنى مطلق ولا أن تكون مجردة منه إلى الأبد وإنما أن يكون معناها ماضياً ببطء في التكوّن يوماً بعد يوم ، عملاً بعد عمل ، دون أن يبلغ أبداً دلالته الشاملة . فكل عمل تاريخي يكون دائماً معلقاً ، غير مبتوت فيه ، كل حكم باق في التداول . وهذا المبدأ هو في آن واحد أساس التاريخانية والديموقراطية والعلم الحديث . إن مبدأ الديموقراطية يعني أن ما من شخص في المجتمع لا يملك الحقيقة السياسية ، وان هذه الحقيقة يمكنها فحسب أن تكون

تدريجياً بالمناقشة وبالانتخابات المتتالية ، التي رويداً رويداً يجب بطريقة مثالية أن تصل إلى إبراز حقيقة سوف يمكن الهيئة السياسية أن تتفق مؤقتاً عليها . وعلى نفس المنوال ، لكي تكون هناك فعاليـــة علمية ، يجب أن لا تكون الطبيعة غـــير قابلة للمعرفة بالكامل ولا قابلة لأن تعرف دفعة واحدة ، بإشراق صوفي . وهذا هو أساس التطبيق التاريخي الحديث ومن الجليّ ، انه ، على صعيـــد الافتراضات الفلسفية ، ما من شخص لا يستطيع التأكيد على الفور تفوّق نظرة على الاخرى .

يكفي لبرهنتنا أن نضع وجهاً لوجه تطبيقي التاريخ والنظرتين اللتين تتضمنانهما .

إذن لماذا الواحدة دون الاخرى ؟ هذا هو السؤال الذي يمكن طرحه على قسطنطين زريق .

إذا أردنا التخلص من ضرورة تبرير التاريخ بالتاريخ ، لا بد من الإجابة : السبب الوحيـــد هو أن المجتمع الذي يملك النظرة التاريخانية هو مهيمن اليوم . فإن كلامه هو الذي يفرض نفسه على العالم ، ومشيئته الاحتفاظ بنظرته الخاصة هي في نهاية المطاف الاعتراف باللجوء إلى الصمت .

لدى التحليل يتضح أن زريق قد لجأ إلى هذا السبب وحده . وستتيح لنا هذه النقطة الأخيرة إعطاء أمثلة محسوسة فيما يمكن أن يلوح حتى الآن مناقشة مجـــردة .

٢ ـ واضح أن القضية الفلسطينية تغشّي على ذهن زريق . فوراء كل ما يكتب ترتسم الرغبة في فهم لماذا أُقرت المصيبة التي مني بها عرب فلسطين من قبل العالم بأكمله . لذلك فإنه يلحّ في مطلع كتابه على أهمية الكوارث في تكوين الفكر التاريخي . ويذكر بأن عدم فهم الكوارث يكون أقتل بالنسبة لشعب من مادية تلك الكوارث نفسها (١٠) . والحال لا بد ، من أجل فهمها ، من دراسة أسبابها (إذن الاعتقاد بسلسلة الحوادث قبل ذلك) ، وإبداء الرأي في المسؤولين (إذن الاعتقاد بحرية الفاعلين) ، وأخيراً أن نجعل من هذا الفهم أساساً لعمل (إذن الاعتقاد مسبقاً بإمكانية إعادة تشكيل الماضي دائماً) . فمن أجل العمل ،

(١٠) المصدر السابق ، ص ١٩٦ .

يكون من الضروري إذن القبول بالنظرة الثانية ورفض الأولى على الأقل فيما يتعلق بالحاضر . فالبقاء على الإخلاص لنظرة الأجداد كما يفعل معظم العرب ، والأمل رغم كل شيء تغير اتجاه ووزن الوقائع الماضية ، كلام لا يعني شيئاً .

للأسف ان زريق حتى في هذه النقطة لا يتعمق تعمقاً كافياً . فهو على حق من وجوه عديدة إذ من الذي تحدث طيلة عشرين عاماً من المسؤولية ؟ مسؤوليات الهاشميين مثلاً ، مسؤولية أعيان الفلسطينيين الذين كانوا يتعاونون مع الانجليز ومع المهاجرين اليهود ، مسؤولية الدول العربية ، التي ساومت أحياناً ، على ما يبدو ، سراً مع هؤلاء وأولئك . لقد بدأ القيام بذلك الآن فحسب وربما كان لا يجري في الاتجاه الصحيح لأنه يمكن أن نسجل انتقالاً مفاجئاً من إيمان من يحس انه واثق بفعله بإيمان أعمى إلى يأس فجائي لدى من ربح معظم الأوساط الحاكمة في الشرق الأوسط . وهو انتقال يعكس تماماً سقوط التاريخ المكفول من الله في تاريخ أخرق وكريه شأن مـــا سبق أن كشفناه لدى المؤرخين العرب الكلاسيكيين .

لا يكفي أن نذكر المسؤوليات ونقف عند هذا الحد ؛ بل يجب أن نفسر لماذا لم يقبل وضعنا ، في نهاية الأمر ، في هذه المشكلة التي تبدو لنا واضحة إلى هذا الحد ، إلاّ من أقلية ولأسباب تكتيكية أيضاً (وهذه هي الحالة مع الكتلة الشرقية والبلدان الحيادية) ولماذا قبلت بأكملها حجج خصومنا التي تبدو لنا إلى هذا الحد قليلة الشأن ، من قبل العالم بأكمله . فإن التذرّع بدور الطابور الخامس في بلدان العالم سوف لا يفيـــد شيئاً . في حقيقة الأمر ان ملامح التناقض بين النظرتين للتاريخ ، اللتين وصفناهما نفسهما ، ترتسم هنا بين قضيتينا المتجابهتين . لنتناول بعض الأمثلة :

ـ عندما نقول أن هناك في فلسطين حقين تاريخيين هما في تعارض وأن أحدثهما ، في المنطق السليم وأقلهما انقطاعاً في الحيازة يجب أن يتغلب فإن هذا الزعم ليس صحيحاً تمام الصحة لأن يهود فلسطين كانوا يستغلون الحق الماضي بحق حاضر هو الشغل في الأرض والعمل السياسي في حين كان العرب بصفة أساسية يعتمدون على الحق النظري الذي تهبه حيازة مستمرة ؛ صحيح انهم ثاروا في عام ١٩٣٦ ؛ وانهم أداروا كفاحاً بطولياً ، لكنهم وقد جرى التخلي عنهم

واهملوا ، فنطوا فحصلت حرب عام ١٩٤٨ عملياً من دونهم . وهذه الواقعة نجد التعبير عنها في خطاب ممثل الاتحاد السوفياتي عام ١٩٤٧ ، الذي أنكر صراحة الحق التاريخي واعترف فقط بالإرادة الحاضرة للجماعة ، وعلى هذا الصعيد لم يكن عرب فلسطين في وضع قوة . وبين السياستين نستشف التعارض بين نظرة للتاريخ تعتبر الحق كأمر مطلق أعطي إلى الأبد ولا يجوز التصرف فيه ، وأخرى ترى الحق كإقرار عمل في كافة اللحظات يمكن الرجوع فيه دائماً . فلم تعزز عشرون عاماً من البؤس في المعسكرات ، شيئاً في موقع العرب ولم تدفع الآخرين البتة إلى الاعتراف بهذا الحق الذي يزداد كل يوم ، وهو التاريخي اضمحلالاً في التاريخ . وبالمقابل فإن عاماً من العمل الحقيقي قد أعاد إلى الفلسطينيين الحق بإبداء الرأي ؛ وذلك لم يكن تغيراً سياسياً مفاجئاً وإنما كان ثورة كوبيرنيكية .

— طيلة خمسين عاماً ورؤساء العرب يتخذون قرارات : فيصل بن الحسين يفاوض وايزمن عام ١٩١٩ ؛ عبد الله يحتل أرض فلسطين عام ١٩٤٩ . لكنهم لا يريدون البتة الاعتراف بوزن أفعالهم وبالتأثير الذي يمكن أن يكون لهذه القرارات على مجرى الحوادث اللاحق : هذا الموقف هو محصلة النظرة القديمة التي تنكر استمرارية التاريخ . على حين أن معظم العالم الحالي يعتبر أن الأفعال يجب أن يكون لها مسؤولون ولهذا فإن الروس والأميركيين يقدرون اليوم أن العرب يجب أن يدفعوا ثمن أفعالهم التي لم تكن في صالحهم . وعلى عكس موقف الرؤساء أخذ الفلسطينيون يعرفون اليوم أنهم وهم سادة أفعالهم وحدهم والمسؤولون وحدهم عنها ، يقبلون نتائج هذه الأفعال ، أياً ما كانت ، ومن أجل هذا على وجه الدقة العالم يصغي إليهم .

— كانت النظرة القديمة للتاريخ تنطوي على إمكانية إطالة أو تقصير السياق التاريخي بالإرادة . رأوا أنه كان في وسعهم أن يدعوا الزمان يمر لأنهم كانوا يعلمون انه في يوم معين كل شيء يمكن أن يمحى ، كل شيء كان يمكن في الحال أن يبنى من جديد . فخطاب الشقيري الذي روّجته الصحافة العالمية لم يكن يعني أنه سوف يقتل سكان وطنه الجدد ، لكنهم هم من أنفسهم سوف يغادرون بسرعة ، الأرض التي اغتصبوها لكي يعود الاعتراف مباشرة بحق المنكوبين في اليوم الذي يجري فيه من جديد الاعتراف بوجود الله .

اليوم يُظهر الفلسطينيون ، في تصرفاتهم السياسية أنهم أدركوا أن ما ضاع في أثناء سياق مضى منذ نصف قرن لا يمكن أن يُسترد إلاّ بنهاية سياق آخر طويل تقريباً . فالعمل ونقض العمل ، في التاريخ ، إعادة تشكيل الواقع يتطلب زمناً .

ثمة أمثلة أخرى يمكن أن تساق ، إلا أنها لا تضيف شيئاً إلى البرهان . لقد كفانا في كل حجة أن نقدم مثلاً واحداً يدل على النظرة القديمة للتاريخ وعلى نتائجها السلبية ومثلاً آخر يعبر عن النظرة المشتركة الآن بين الشرق والغرب ونتائجها الإيجابية .

بتلك الأمثلة آمل أن أكون قد برهنت لماذا يتحتم على العرب ، في الظروف الحاضرة ، بغير مساس بقيمة المبادىء الفلسفية الجوهرية موضوع الخلاف ، أن يتبنّوا إحدى النظرتين ويطلقوا الاخرى إذا كانوا يحرصون على البقاء لأنه من أجل الموت تُترك لليائسين حرية الاختيار .

فضلاً عن تجربة الصراعات القومية المختلفة فإن المسألة الفلسطينية ، بسبب تعقيداتها وتناقضاتها الموضوعية تتيح للعرب ، وهي إذ تستوجب منهم ، أن يولدوا حقيقة في التاريخ . كل واحد يجب أن يرحّب بهذه الولادة ويعمل بحيث لا تجهض لأن مستقبل العرب معرّض للخطر بالتأكيد ولكن مصلحة الشعوب الاخرى هي كذلك (١١) .

(١١) يحمل النص طابع حالة المسألة الفلسطينية في عام ١٩٦٨ . إلا أن هذه المسألة قد تطورت بطبيعة الحال لكن المسائل التي تطرحها بعلاقتها مع التحديث السياسي – الثقافي للمجتمع العربي تبقى هي نفسها بصفة أساسية .

٢
سنة وتسنين

أ ــ المشكلة :

غالباً ما يكون هناك التباس في كتب علم الاجتماع بين التقليد من حيث هو واقعة اجتماعية ، والتقليد من حيث هو قيمة بحجة أن هذه على وجه الدقة هي المميزة لمجتمع تقليدي .

لكن ذلك يستتبع :

ــ ان جميع التحليلات الاجتماعية للتقليد تكون في حقيقة الأمر «سلبية» . فعندما يعرف التقليد بحركة الإصلاح الزراعي ، النزعة الريفية ، الانفعالية ، اللاتاريخية (a – historieité) .. الخ ، فلا نفعل إلاّ أن نترجم إلى سلبي مميزات المجتمع المسمى بالمجتمع الحديث ، أي مجتمع ما بعد القرن الثامن عشر ؛

ــ انه ، بعدم تحديد البؤرة الاجتماعية لهذا التقليد ، لا يمكن كذلك تحديد النقطة الستراتيجية من أجل سياسة تغيير ولا يُتَصَوَّر بالتالي إلاّ تدخلاً خارجياً ، يستتبع من جانب الـ « تقليديين » فقدان الأصالة واللا ــ مشاركة .

بالمقابل إذا فصلنا بعناية التقليد ــ البنية والتقليد ــ الايديولوجية أمكننا أن نطرح السؤالين التاليين :

ــ بإزاء الأولى يمكننا التساؤل إذا كان منطقياً أن نفرض عليه إشكاليات العلوم الاجتماعية التي نمت في إطار مجتمع حديث ؛



— فيما يتعلق بالثاني يمكن البحث إلى أية طائفة اجتماعية يكون مسموحاً ربطه بها . فإن هذا السؤال هو ما آخذ على نفسي طرحه ، متخذاً ، كمثل ، حالة مراكش (المغرب) .

ب — حالة المغرب :

لقد استخدم الرسم دائماً لتشكيل البنية في المغرب في مختلف عصور تاريخه هو رسم المنصّف .

ففي العهد السابق للعصر الاستعماري ، كانت الحكومة السلطانية ، المنصف الاجتماعي — السياسي بين جماعتين ، سكان مدن وقبائل وإن كل شيء كان يتميز على المستويات الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني .

وطيلة عهد الحماية حلّت القوة الفرنسية محل السلطان ولعبت نفس الدور بين قومية المدن وتقليدية الأرياف .

بعد الاستقلال ان السلطة الملكية الحالية هي في نفس الموقع بين يسارية الأحزاب والنقابات وطلاب المدن وبين محافظة جماهير الريف .

في الحالات الثلاث ، يلوح الانطباع ، بظل أثر من التطورية ، بأن شطراً من سكان المدن على الأقل حاو على التقدم في حين أن طبقة الفلاحين هي بؤرة التمسك بالقديم ، بالمحافظة وهي على وجه الدقة الإطار الذي يحدد السلفية . وبالانتقال من التحليل إلى نطاق العمل ، نبصر جيداً إلى من يعمل على تحميله المسؤوليات . ولكن عندما نستنطق التاريخ نجد صورة أخرى تماماً . فإحدى المقدمات المنطقية في المحاكمة السابقة هي أن النموذج ما قبل الاستعمار يكون صحيحاً للحقبة السابقة بأكملها بما أن مجتمعاً تقليدياً بالتعريف لا يتخيل التغيير . في حقيقة الأمر ان المسألة غير ذلك تماماً .

١ — على صعيد التنظيم السياسي :

إن سلطة المخزن (makhzanien) ، كما توصف هي نفسها شيء مستحدث ؛ إنها نتيجة سلسلة من التطورات المتنوعة جداً ؛ ولم تصبح سلطة

المخزن تقليدية إلاّ في القرن الثامن عشر ، أي انها وجدت شرعيتها في الإخلاص للماضي . لقد جرت بالتأكيد تجارب في هذا الاتجاه فيما سبق ، لكنها جميعها فشلت .

بل إن كون المجتمع بأكمله أو في جزء منه ، قد أقرّ لأول مرة في القرن الثامن عشر في ظل محمد الثالث ، الإخلاص لنموذج زعم انه من الماضي كسب كاف للشرعية في حين انه رفضه فيما مضى دائماً . يجب أن يُفسَّر وهو كذلك على كل حال ، عكس تعريف التقليد بمجرد الإخلاص للماضي (م. ويبر M. Weber) . ومن الممكن القول على هذا النحو أن التقليد لا يوجد إلاّ عندما يقبل التجديد تحت ستار إخلاص للماضي ، لكن التقليد عندئذ لا يبقى قبولاً بلا سؤال بل يكون قبولاً يطرح على المؤرخين مشاكل عديدة جداً .

٢ — على صعيد الثقافة :

إننا ندع جانباً الفولكلور ، والتقاليد الشفهية ، الخ .. التي تطرح مشاكل أخرى . لكننا إذا تناولنا الثقافة العربية المكتوبة التي سوف يطلق عليها صفة الثقافة التقليدية في القرنين التاسع عشر والعشرين والتي سوف تحدد بمحتوى معين وبطريقة نقل واستعمال خاصّين لأمكننا أن نلاحظ بأن تلك المميزات لا تنشأ عن الثقافة نفسها وإنما عن وضع جديد تما في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . فقبل هذا التاريخ كان هناك تضامن « أفقي » كما قد يقال ، يربط مدن العالم الإسلامي الكبرى بعضها إلى بعض أكثر مما يربطها إلى أرباضها المباشرة ؛ كانت فاس ثقافياً أقرب إلى تونس ومدن الأندلس منها إلى القرى والأرياف التي كانت تحيط بها . وفي هذا الإطار من الثقافة المدينية كان العصر الدنيوي ، العلمي أو الأدبي سائداً على الرغم مما يقال في ذلك في الكتب المدرسية . وعلى أثر تبدّل في الوضع الاقتصادي وضعف الروابط التجارية حل محل هذا التضامن الافقي تضامن عامودي أي مع الريف والجبل المجاورين .

وبسبب من هذه الأزمة الاقتصادية رأت النخبة المثقفة لزاماً عليها أن تتحول إلى هيئة تعليمية . ولكن لما كان أولئك السكان الريفيون المقصود « تثقيفهم » قد منوا بالانعزال طيلة عهود طويلة فإن الثقافة المدينية لم يكن في الوسع تمثلها

بشكل كامل . فالعنصر الوحيد المقبول بأكمله بالنسبة للمجتمع الريفي كان ذلك الذي يدعّم الطائفة ، ومن هنا كان التركيز على الجانب الشرعي – الاجتماعي وانحطاط كل ثقافة دنيوية .

سوف يصبح مضمون التقليد الذي سينمو ويتسع القاسم المشترك بين نخبة المدن التي كانت روابطها بالخارج قد انقطعت وهيئة اجتماعية لم تكن قد واصلت جميع مراحل التطور الثقافي العربي .

٣ – على صعيد التديُّن :

كثيراً ما يقارن إسلام المدن الشرعي – اللاهوتي ، التعقلي بإسلام الأرياف التصوُّفي – الطبيعي برغبة أن يُرى في هذا الإسلام الأخير العوض عن الأديان الريفية القديمة . ولكن نرانا مضطرين إلى اكتشاف أن الجهر بالعقيدة الدينية الأكثر تعقُّلاً ، عقيدة الموحدين ، كان صنيعة عوامل جبلية وانها رفضت من قبل سكان المدن ، كما وان الجمعيات الدينية كانت ظاهرة مدينية على الأقل كما كانت ظاهرة ريفية .

فالانتقال من نمط تديُّن إلى آخر يكون هو كذلك مرتبطاً بالتغير الاقتصادي وبنتائجه الاجتماعية في القرن الخامس عشر ، وهذه النتائج هي الضرورات السياسية للسلطة المركزية وللنخبة المدينية في مجتمع مفتقر ومفكك الأوصال التي تعرض استبدال تديُّن مبني على الشريعة المجردة بتديُّن آخر حيث يقدم ويبرز دور الفرد الموجه . ولم يعد المجتمع موحداً توحيداً كافياً حتى تستطيع الأنظمة القانونية البسيطة كفالة تلاحمه ودوامه ؛ كان ينبغي أن نضيف إلى ذلك الأثر المباشر لوسيط ظاهر هو نفسه مرتبط بوسطاء آخرين ، ماضين وحاضرين جميعهم ضامنون للاستمرارية الجماعية .

فحركة المرابطة ليست إذن البتة الترياق لشرعية مدينية ، إنما هي تديُّن جديد فرضتها حالة أزمة على الجميع .

ما هي الخلاصات التي نستنتجها على عجل من هذه الوقائع المثارة ؟

في الحدود التي يتضح فيها التقليد أي يفرض نفسه على الجماعة كنموذج

للسلوك فإن مثل المغرب يتيح لنا أن نحدد فيما يتعلق بصياغة هذا التقليد :

– **الظروف :** ضغط خارجي محتدم ينتهي إلى اختناق اقتصادي وإلى تفكيك أوصال المجتمع (غارات آيبيرية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) ؛

– **العاملون :** النخبة الموجودة بالعناصر المكونة لها الثلاثة : السياسي العسكري الثقافي ، الديني ؛ وهذه الجماعات الثلاث يمكنها تماماً أن تكون متميزة في حالة المغــرب ؛

– **الوسائل الفكرية :** هي وسائل الحقبة السابقة ، ولكن أعيدت صياغتها تربوياً وعقائدياً على مستوى معلم إلى التلاميذ ؛

– **النتائج الاجتماعية :** تلاحم أكبر ولكن في إطار كأن يكون هــذا التلاحم فيه هو بذاته هدف وقيمة ؛ كل الحياة الاجتماعية تكون موجهة نحو الداخل ؛ في جميع المستويات ، فالمقصود إذن استعادة الماضي .

إذا تكلمنا على التقليد كنفي للتحديث ، كعقبة في وجه التغيير والتقدم فإنه يكون بالضرورة واعياً ؛ إن تقليداً لا شعورياً ، غير موضح ، لا يتعارض مع شيء أو أن تعارضه سيكون صامتاً ، عنيداً ، يجري خارج التاريخ ولا يمكنه منطقياً أن يكون موضوعاً لأي علم « حديث » في السياسة أو علم الاجتماع .

في هذه الظروف سوف يعني التقليد تسنيناً بواسطة نخبة تجد نفسها في حالة دفاع عن النفس وتتكيَّف عندئذ مع وضعها السابق . ويدرك المرء منذئذ لماذا يظهر غالباً هذا التقليد كقوة لا تقهر لأنه يرسخ المجتمع كله في وجه الأجنبي وفي نفس الوقت سريع التغير جداً بمجرد أن يعرض بصورة محسوسة انفتاح للنخبة التي تصوغه وتدعمه .

يمكن تعزيز هذه النتائج ، إذا دعت الحاجة بتحليل ظاهرتين أخريين برزتا في تاريخ المغرب :

الأولى – القومية : يصعب تحليل الحركة القومية في المغرب خصوصاً وانها صوّرت آنذاك كحركة متخلفة ، كارهة للأجانب ، ثيوقراطيــة ، الخ .. (بسبب إخلاصها للملك محمد الخامس) على حين كانت الإدارة الاستعمارية

التي تعتمد على الجمعيات الدينية والمشائخ وكبار القادة (les Caids) في الجنوب تقدم نفسها حاملة لواء العصرية . بيد أن علماء الاجتماع يعرفون ، بوجه عام القوميين كعصريين منخرطين في صراع حتى الموت ضد مواطنيهم التقليدويين .

في حقيقة الأمر ، إذا تناولنا المجتمع المغربي تحت الحماية ، في مجمله ، والحركة القومية في نفس المدة ، نجـــد أنه كانت هناك على جميع المستويات (ايديولوجية ، تنظيم ، تكتيك) قوميتان : قومية رفض ، متجهة نحو الماضي وداخل البلاد ، وأخرى انفتاح أو تسوية ، ضاربة على وتر العقلانية الاستعمارية . كانت الأولى قوية في فترات الأزمة كما كانت المحرك الحقيقي على الاستقلال ، أما الثانية فكانت المهيمنة في عهود الحوار ، ونهاية القول انهـــا المستفيدة من الاستقـــلال .

في عهود القمع (١٩٣٦ –١٩٣٩ – ١٩٥١ – ١٩٥٥) جرى تعميق « تسنين » للحركة القومية ؛ لم ترفض التسويات السياسية فحسب بل والتنظيم الاقتصادي الحديث كذلك في حين أعيد اعتبـــار الماضي وعزّز التلاحم الاجتماعي . بالطبع نجد حالة معاكسة في غضون عهود المفاوضات والتسويات . ولكن في الحالتين ، المقصود اجتماعياً **الزعامة** نفسها .

أما الليبرالية من حيث هي فلسفة سياسية فلم تعتنق وتوسع إلاّ عندما كان القوميون يرون آفاق عريضة للمستقبل تفتح أمامهم ؛ وإلاّ فإنهم كانوا يفضلون تلاحم شعبهم حول عقيدة منبثقة من الماضي على تصدع مجتمعهم باسم مستقبل غير أكيد .

الثانية – سياسة ما بعد الاستقلال : يمكن استخلاص النتيجة نفسها من تحليل السياسة المتبعة في غضون الحقبة الممتدة من ١٩٦٠ إلى ١٩٧٠ ولو أن معظم الذين كتبوا في الموضوع يبررون هذه السياسة بوعي صحيح للحالة المزاكشية .

كذلك يقال غالباً بأن النظام الحالي هو عودة إلى نظام ما قبل الحماية ، تماماً لأن المجتمع المغربي لم يتطوّر تطوراً كافياً ، على عكس ما يزعم أو يريد السياسيون والطلاب الذين لا ينظرون بعين الاعتبار إلاّ إلى تطور سكان المدن . فالسياسة المتبعة حتى الآن ستكون هكذا التعبير التام عن البنية الاجتماعية المغربية .

إلاّ أن وراء هـــذا التحليل الـ « موضوعي » يكمن كثير من السذاجة أو من المحـــاباة .

لنلاحظ بادىء ذي بدء أن ثمة اختيار جوهري وهو ما حدد بلا شك كل شيء ، كان ذلك الاختيار بعدم تغيير البُنى الاقتصادية ؛ ونجم عن ذلك ان إدارة الامور استمرت في أن تكون في نطاق الأجانب ؛ ولم يبق للسكان الأصليين إلاّ حكومة الناس أي تحريك الأفراد في اتجاه أو في آخر ؛ ومن هنا بالذات وجد المجتمع نفسه والنخبة منه بوجه خاص ، غارقاً من جديد في وسط قديم ولكن لم يكن ما يتضح في هذه السياسة هو التقليد وإنما هذه السياسة هي التي تبعث التقليد من جديد وتكره الناس جميعاً على أن يسلكوا وفقاً للتقليد .

ليس أسلوب الحكم الحالي انبثاقاً من نظام استعماري سابق ، ولكنه استمرار لنظام الحماية . وعليه فإن نظام الحماية كان قد « قرأ » القرن التاسع عشر المغربي واستخلص منه سياسة التزم بالإبقاء على مطابقتها مع الواقع ؛ فأصلاً ، لا طول مدة ممكنة ، المجتمع المغربي عن المجتمع الجـــديد الذي كانت الرأسمالية الاستعمارية تخلقه (ثنائية في جميع المستويات) . وإذا ، لدى التجربة ، بدت هذه السياسة المستمرة ، فعّالة ، فذلك لأن نظام الحكم الجديد حافظ على الثنائية الاجتماعية – الاقتصادية التي كانت تفيد كأساس وليس لأنه عثر على ركيزة مزعومة في استعمار سابق .

إذا كان هناك تقليد مجدد ، لم يكن على نظام الحكم الحالي إلاّ أن يعمل على إماطة اللثام عنه ، فلسوف تكون لدينا بالتأكيد ثلاثة صياغات مختلفة لهذا التقليد (صياغة القرن التاسع عشر ، صياغة القومية تحت الحماية ، والصياغة الحالية) ، سوف ينبغي أيضاً اختيار التقليد الذي سيكون أكثر أمانة للتقليد .

إذا كان التقليد معطى مسلماً به ، استعيد ، فسوف لا نشاهد التموّج نفسه الذي سبقت الإشارة إليه فيما يتعلق بالقومية : فإن التقليد مؤكد أكثر مما هي آفاق المستقبل مظلمة .

الواقع اننا عندما نتابع هذه الحركة في إعادة التوكيد ، في البعث أو في إعادة أهلية التقليد ، بعد فاصل زمني تنسى فيه القومية المنتصرة نزعتها التقليدوية وعندما

نربطها بتطورات مختلفة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ، ليس في وسعنا الامتناع عن التحقق من أن نفس الجماعات ، كما في الماضي ، تلعب نفس الأدوار ؛ المقصود نخبة سياسية ـ عسكرية **(مخزن)** (Makhzen) نخبة اقتصادية (طبقات وسطى في المدن) نخبة ثقافية (بورجوازية صغيرة في المدن). ففي وضع جديد وبوسائل جديدة ، نعثر من جديد ، مع ذلك على ظروف الضغط الخارجي نفسها وعلى نفس الفشل من جانب تلك الصفوة بمختلف أنواعها ، وظاهرة التكيف مع الوضع السابق نفسها ، العودة إلى الذات ، نحو الداخل ، نحو الماضي . لكل وضع جديد تقليد جديد : كل شيء تعاد صياغته ، كل شيء يفسر من جديد ، لكن النقطة الجوهرية هي أن النخبة تفضل على عمل متجه نحو الخارج والمستقبل وهو غير مؤكد ، عملاً متجهاً نحو الماضي يكون هدفه وما ينتج عنه كسلطة سياسية واقتصادية مؤمّنين . ولنلاحظ كذلك بأن اولئك الذين نقدم لهم مرآة التقليد من أجل أن يهتدوا فيه إلى طريقهم لا يلعبون أبداً في هذه الحركة دوراً نشيطاً .

يمكن أن نستخلص من هذه المناقشة المقتضبة :

ـ أن التقليد ، لكي يستقر ويدوم يتطلّب من الفعالية ما يتطلبه الـ « تقدم » : اتجاه العمل وحده هو المختلف في الحالتين . فإن معنى تقليد أبدي يتماسك من نفسه هو وهم الليبرالية وتعريفاتها السلبية ؛

ـ إن الإبقاء على تقليد هو صنع نخبة سياسية ـ ثقافية يمكن لفعاليتها أن تظهر للآخرين كأنها منحرفة لكنها بالنسبة لهذه النخبة تجلب من الرضى والسرور مقدار ما لو كان يقصد بها عملاً عصرياً ؛

ـ فالقول بأن قوة التقليد هي في القصور الذاتي يبدو أنه مجرد لعب على الألفاظ ، لأن التقليد الموضح بدقة لا يعبر عن الحقيقة الواقعة لاولئك الذين يصوّرون كتقليديين ولا يمكن أن يستخلص منهم أية قوة في التلاحم ؛ ان قوته تتأتى من فقدان البديل الملموس في نظر النخبة التي تعمل عندئذ بصورة معينة للاستمرار في القيام بدور .

حالما يظهر هذا البديل في الأفق لا يبقى التقليد مدعماً من أحد ونكتشف

انه كان بحد ذاته ضعيفاً جداً (ان حالة الدوام بعد حقبة من التحديث المتسارع ، لأن السلطة المركزية هي غير قادرة أحياناً على الوفاء بوعودها ، تكون مختلفة جداً وتطرح مسائل خاصة .)

جـ ـ خلاصات منهجية :

إذا لم يكن عدد من الأمثلة المستخلصة من التاريخ المغربي خاصة أكثر مما ينبغي ، إذا كان من الممكن أن نجد حالات مماثلة على الأقل في نطاق الإسلام الفسيح وفي مناطق نفوذه لأمكننا عندئذ أن نسوق كنقاط للمناقشة الملاحظات التـالية :

١ً ـ في الحالات التي تكون هناك مطابقة بين تقليد ـ بنية وتقليد ـ قيمة وحيث نواجه مجتمعاً متجانساً (تكاد هاتان المسلمتان أن تكونا دائماً مضمرتين لدى علماء الاجتماع) ، فالأمـــر يتعلق بالتأكيد بمجتمعات تنكر التاريخ واستخدامها في بناء نماذج علوم اجتماعية ذات استعمال عام هو ايديولوجي بالضرورة ؛ والمقارنات هي توضيحات محضة والتعريفات التي نصل إليها تكون مجردة إلى حد أن الخلاصات تكون في معظمها معطاة في المقدمات .

٢ً ـ في الحالات التي يكون هناك تقليد مصاغ ، وهي حالات عديدة ، حيث يمكن إذن للتقليد المعاش أن يكون متميزاً من تقليد ـ قيمة فإن التقليد ـ قيمة هو ما يمكن دراسته مباشرة .

نجد أنفسنا هنا في مواجهة مجتمعات متبنينة ، تاريخية ، تكون قضايا العلوم الإنسانية بالنسبة لها ، شرعية ، لكن التقليد في هذه الحالة يظهر قبل كل شيء كتسنين تم إجراؤه ، من قبل نخبة ، في مراحل مختلفة من تاريخها . فالتقليد من حيث هو بنية هو دائماً مستنتج كأساس نظري مما هو مصاغ . ولم يجر تحليل هذا التقليد في أي مكان بتصورات دقيقة ؛ فذلك الذي يساق بهذا الاسم في مؤلفات علم الاجتماع هو فقط الشكل السلبي للمجتمع الصناعي الحديث ؛ وفي واقع الأمر عندما ينظر المرء من زاوية كل من المجتمعات التي يقال انها تقليدية ويتابع تطورها التاريخي فإنه يتأكد بأن لكل منها كذلك بنية متبقية يمكن تسميتها تقليداً على نفس المنوال الذي يتم به تحديد مجموع تلك المجتمعات

كمجتمعات تقليدية من قبل اولئك الذين ينظرون إليهـــا من زاوية الغرب الصنـــاعي .

٣ً — ان معاني السلبية ، القصور الذاتي ، السكونية ، المحاصرة ، الجمودية ، التجانس ، الخ .. التي تعرف بها تلك المجتمعات هي محصلات هــذا الفهم السلبي ، المتخلف ؛ انها نتيجة منهج لا حقيقة واقعة ، مفهومة مباشرة . وينشأ عن ذلك أن يُنكر الجانب الإرادي ، الايديولوجي وكذلك فارق الموقف ، في داخل المجتمع التقليدي نفسه بالنسبة للتقليد المصاغ . فالعلاقة السوسيولوجية الكاذبة (pseudo-sociologique) التي يؤكدهــا بعضهم بين التقليدية وطبقات الفلاحين أو القبائلية هي أيضاً فكرة قبلية منهجية . إذ بمجرد أن يضع المرء نفسه في رؤية ديناميكية فإن تقليداً وتجديداً ، تقليدية وتقدمية يكونان ، كلاهما ، من صنع نخبة تكاد أن تكون دائماً من أهل المدن : تعمل باتجاه أو بآخر وفقاً للوضع التي توجد عليه .

٤ً — ان توضيح هذه الأوضاع يطرح مسألة حرية اختيار النخبة . فعلماء الاجتماع ينكرونها من حيث المبدأ : إذ يقودهم تعريفهم السلبي إلى التأكيد بأن التقليد هو قدر وان التقدم هو بالضرورة تدخل خارجي . وفي واقع الأمر يمكن القول على وجه الدقة العكس : التقليد هو اختيار على أثر تدخل أجنبي . وعدم رؤية هذا الأمر هو إنكار أوضاع السيطرة . ذلك أن تسنين مجتمع ما يكون غالباً ، وربما دائماً ، مزامناً لتهديد بسيطرة خارجية ؛ ليس سبباً في ذلك ولا يمكن أن يكون العذر في ذلك .

٥ً — هذا التحليل يقدم عنصر تطور ديالكتيكي . فإن عقبة التقدم في مجتمع تقليدي ليست فقط داخلية ؛ هي النتيجة المركبة من تأثير خارجي ، ماثل دائماً كتهديد ومن رد فعل خاص بالمجتمع موضوع البحث . وإذا العقبة الخارجية استمرت أو توطدت ، توطد التسنين كذلك ، ولهذا السبب فإن كل نموذج توازني مقترح من قبل علماء الاجتماع يضع الضغط الخارجي بين قوسين (وهذه هي الحالة غالباً) يقدم إذن بالضرورة التقليد كعقبة لا يمكن تذليلها ، ومن هنا بالذات ، يوطّده ، ذلك انه يغذي ارتيابية النخبة فيما يخصّ مستقبلها في عالم سبق إخضاعه من قبل الآخرين . فالنقيض الوحيد للتقليد هو الأمل ،

أي الرؤية في مستقبل مفتوح وهذا هو المعنى العميق للثورة في أي سمة تقدمت بها .

يتيح هذا التحليل كذلك فهم الوضع العكسي : وضع تطوّر سريع يدهش دائماً علماء الاجتماع . فإن النماذج التوازنية الساكنة التي يستخدمونها والتي تعطي للتقليد وزناً هائلاً تجعل جميع التطورات غير مفهومة . ولكن إذا كان التقليد هو ايديولوجية النخبة بالنسبة للعهود ذات الأفق المغلق ، فاننا نفهم تماماً عندئذ أن النخبة ، لمجرد أن ينفرج الأفق ، تستعيد مكانها في التاريخ أي انها تغير اتجاه عملها(١) .

(١) إن نتائج المؤلفات المنتقـــدة ضمنياً في هذا الفصل هي بصورة رئيسية لدافيـــد ا. آبتر (Davide E. Apter) في : *The politics of Modernization* ، جامعة شيكاغو ١٩٦٥ ؛ دوغلاس اشفورد (Douglas Ashford) في : *Political Change in Morocco* جامعة برنستون ١٩٦١ ؛ د. ليرنر (D. Lerner) في : *The passing Traditional Society* نيويورك ١٩٥٨ .

٣

العرب وعلم الأصول الثقافي

ملاحظات على منهج جوستاف فون جرونبوم

— ١ —

ليس من اليسير حقاً أن نقرّر ما إذا كان للمسلمين والعرب بصفة خاصة مصلحة أم لا في أن يتخذوا كمنطلق لتحليل ثقافتهم أعمال المستشرقين ، الغربيين ، المحددين والحالة هذه في عداد الأجانب ، الذين يتناولون الإسلام كموضوع لبحثهـــم .

تكاد المساوىء أن تكون مباشرة واضحة للعيان : ففي غالب الأحيان يفضي الأمر إلى نقد ايديولوجي بالمعنى السطحي للعبارة . ذلك أن نتيجة الجهود الفكرية الكبرى تكون معظم الوقت ذات قيمة معدومة . إذ أن الاستشراق الغربي ليس هو : « العلم » الغربي ، على موضوع خاص : فاننا نلاحظ فيه تضييقاً لحقل المناهج المستخدمة في مكان آخر ، وهو أمر يعزى لأسباب شتى : نظام الدراسات ، اختيار المسلمات ، الأهداف المتابعة ، الخ . فإن طائفة المستشرقين التي تشكّل جزءاً من البيروقراطية ، تخضع ، بهذا نفسه ، لتحديدات كبيرة تقيّد على نحو فريد إمكانيات ابتكار مناهج جديدة للمعالجة أو حتى تطبيق المناهج الموجودة من قبل(١) . وينتج عن ذلك أن نقد الاستشراق من قبل المسلمين يكاد أن

(١) ما يقوله ك. رايت ميلز (C. Wright Mills) في كتابه *Sociological Imagination* ، ١٩٥٩ ، الفصل الخامس (مترجم إلى الفرنسية ، إصدار ماسبيرو لعام ١٩٦٧) عن علماء الاجتماع يمكن تطبيقه على وجه أخص على المستشرقين من حيث هم جماعة متخصصة .



لا يصل أبداً إلى عزل الأسس المنهجية لوجهات النظر الخاصة من أجل استبعادها أو تبنيها أو استخدامها لغايات أخرى ؛ فإنه يتعلق بتحليلات وبمحاكمات وبأوصاف في خصوصيتها ، من أجل إعادة ربطها مباشرة إما بالمعارك السياسية الكبرى التي تفصل اليوم الغرب عن الإسلام وإما بالمحاولات الدينية الغابرة ؛ ومن هنا يتورط فيما ينقده بصورة سطحية ، بتبني مبادىء مبحث العلوم المقيدة التي غالباً ما تكون متخلفة عن التطور العام للعلم الغربي . وكما أن المستشرقين هم مستقلون عن الكنيسة وعن الجامعات الحديثة على السواء ، كذلك فإن ناقديهم من المسلمين ، محدثين كانوا أم تقريظيين ، يشكلون طائفة خاصة ليست طبقة **العلماء** وأقل من ذلك انتلليجنسيا البلدان الإسلامية .

هناك مزية مع ذلك في الفحص النقدي لنتاج المستشرقين إذا ما تناولناه في مستوى معين ؛ ذلك ان هذا الفحص يقود بالضرورة إلى شكل جديد في **المناظرة** ، إلى الوعي بشروط الحصول على حقيقة قابلة للتعميم . وبدون الشروع هنا بمناقشة طويلة حول وجود أو عدم وجود هذه الحقيقة ، إلا أنه يمكننا التأكيد على انه لا يوجد في هذا الميدان إلا حالتان فقط : إما تعريف هذه الحقيقة أو تنويع إلى ما لا نهاية في وجهات النظر . لسوف يعزل بالتأكيـد ، بكل سهولة ، المستشرقون غير المسلمين من ذوي المقاصد الامبريالية . ولكن ما العمل بأولئك الذين يظهرون بقلة في كل بلد فيتعاظم عددهم الدولي عاماً بعد آخر في أوروبا الشرقية ، في الصين ، في اليابان ، في أميركا اللاتينية ؟ وفي داخل الإسلام نفسه ، كيف التوفيق بين وجهات النظر الشيعية وغير الشيعية ووجهة النظر التركية في الإسلام العربي ووجهة نظر العرب في الخلافة العثمانية ؟ ثم ، داخل المعسكر العربي ، فإن نفس الحدث الثقافي يمكن أن يكون ، بل وسبق أن كان موضوع تقديرات مختلفة(٢) . وإذا لم نشأ أن يفضي تجزئة البحث إلى حمائية ثقافية حيث

(٢) أمثلة على مختلف هذه النظرات ، راجع : فضلو رحمان (Fazlu Rahman) « **اسلام** » ، لندن ١٩٦٦ ؛ هنري كوربان (Henri Corbin) : « **تاريخ الفلسفة الاسلامية** » ، غاليمار ١٩٦٤ ؛ هوما باكدامان (Homa Pakdaman) : « الأفغـاني » ، باريس ١٩٦٦ ؛ نور الدين زين : « **في العلاقات التركية – العربية** » ؛ أنيس صايغ : « **الهاشميون** » ١٩٦٦ ومحمد الغزالي « حكايا القومية العربية » ١٩٦٩ .

يحتفظ كل واحد لنفسه بتراثه ويمنع على الآخرين المساس به ، لاقتضى الأمر أن نخضع لقواعد جديدة في **المناظرة** .

– ٢ –

أما وقد تحدد إطار النقد على هذا النحو فلماذا اخترنا جوستاف فون جرونبوم ؟ لأنه بصفة أساسية تلتقي فيه عدة تقاليد استشراقية . فهو إذ تكوّن في فيينا يرث في فقه اللغة وفي التاريخانية تقليد المدرسة الالمانيـــة التي كانت خصماً خطيراً للمصلحين المسلمين ؛ وبفضل تقليد العاصمة النمساوية الجامع استفاد كذلك من مكتسبات المدارس الاوروبية الاخرى : الفرنسية ، الانجليزية ، الايطالية ، الروسية . ومن ثم إذ هاجر إلى الولايات المتحدة ، اندمج بجامعة شيكاغو ، شديدة التأثر بعلم الاجتماع الالماني والتي ، تعمل في حقيقة الأمر ، في هذا الميدان بمثابة مركز تنشئة للهيئة التدريسية في الجامعات الاخرى . وهي معروفة بأبحاثها في المبحث النقدي لمبادىء العلوم وأصولها وفي منهجية العلوم الاجتماعية ، وفي علم الاجتماع بصفـــة عامة وفي علم الاعراق وفي علم الاجتماع الديني أي في جميع الفروع التي برع فيها الالمان في عصر ويلهيلم . في هذا الوسط تحوّل فون جرونبوم من فقيه في اللغة ، متخصص في الشعر الكلاسيكي إلى عالم بعلم الأجناس في الإسلام . وكما يحدث ذلك غالباً في الولايات المتحدة فإن عالم الأجناس سرعان ما يدعى إلى تولي مركز المسؤولية . عندئذ غادر شيكاغو إلى لوس انجيلوس ليدير مركزاً لدراسات الشرق الأوسط فشجع إذن على تطبيق تمييزاته العامة في الإسلام على العالم المعاصر . وعلى الرغم من أنه خضع في هذا الإطار الجديد لتأثير العلوم السياسية إلا أنه حافظ على استقلال معين في المنهج سوف نتولى الإشارة إليه .

إن اتخاذ نتاج فون جرونبوم الفكري ، مثلاً ، فيما يتعلق بالاستيحاء على الأقل ، يصدر على تنوع العناصر التي تغذيه : تكوين ضليع كلاسيكي يوناني – لاتيني تُضاف إليه معرفة جيدة ببيزنطة ؛ ألفة مع لغات الإســلام الرئيسية : العربية ، الفارسية ، التركيـــة ؛ تنوع في العناصر المنهجية : فقه اللغة ، علم

الاجتماع الثقافي ، علم الأجناس ، علوم سياسية . فضلاً عن أن فون جرونبوم ، وقد انتقل من إطار ألماني إلى إطار أميركي ، وتثبّت مما كان يجري إلى جانبه في ميادين أخرى (البلدان السلافية ، الصين ، أميركا اللاتينية) كان واعياً جداً لضرورة إعادة تعريف مناهج الإسلاميات .

بسبب هذه الصلاحية لاتخاذه مثلاً ، التي لا ترجع ، مرة أخرى ، إلى النتائج بل إلى مصادر التأثير ، لا يفيد شيئاً أن ننتقد مؤلفاته بصورة سطحية ، أن نفكر ملياً في أحكامه المسبقة الفردية أو الجماعية ، لسوف ينبغي أن نتناول مباشرة أسس نظرته ، التحديات التي يطلقها في وجه الإسلام . ولنلاحظ بأنه على الرغم من أن تعاطفه الشخصي يتجه إلى أوجه عديدة من الحياة الإسلامية ، إلى نموذج المسلم التقليدي الذي كان يرى فيه التجسيد الكامل لإنسانية معينة ، — الانسانية ، لن يدع نفسه أبداً تمضي إلى تملّق سمج . فكلما يمضي الزمن كلما تظهر يقظة الإسلام المادية والسياسية وكلما تصبح محاكمات فون جرونبوم سلبية وتحدياته أكثر بروزاً . ويمكن بحق تفصيل هذا الموقف على موقف آخر يخفي جيداً دوافع نفعية .

— ٣ —

عندما نريد تحديد الأسس المنهجية لدى هذا الكاتب نجد أنه ، في مستوى معين ، يكون واعياً جداً لافتراضاته ، لكنه ، في مستوى أعمق ، يكون بعيداً عن ان يكون واضحاً ، معتقداً بلا شك ان تعريفات معينة هي بديهيــة . ان هذه الضمنية هي تماماً ما نريد في نقطة معينة من التحليل ، توضيحه(٣) .

(٣) هــذه الدراسة ليست دراســة متبحرة لانارفون غرونبوم ؛ إليك الدراســات المستخدمة :
Islam, Essays in the nature and Growth of a cultural Tradition, London 1955 ; Medieval Islam, a study in cultural Orientation, Chicago 1947 ; Modern Islam, the Search for Cultural identity, Vintage Books, New York 1954 ; "Islamic Litterature, Arabic", Near Eastern Culture and Society, T. Cuyler Young ed. p. 48 – 65 ;
مشكلة التبادلات ؛ الثقافة ، دراسات مهداة إلى ليفي بروفنسال ، باريس ، ميزون نوف ١٩٦٢ ، ج ١ ص ١٤١ — ١٥١ ؛ Islam, Experience of the Holy and concept of Man, U. C. L. A., 1965 ; "The Sourees of Islamic Civilization" Der Islam, Berlin, Mars 1970, p. 7 – 54 ;
« الحلم في الإسلام الكلاسيكي » ، الحلم في المجتمعات الإنسانية ، طبعة فون غرونبوم ور. كايوا ، غاليمار ؛ نقطة التقاء التقاليد الثقافية في البحر الأبيض المتوسط ، ديوجين ، عدد ٧١ لعام ١٩٧٠ ، ص ٣ — ٢١ .

فهو منذ البداية ، في دراساته في الشعر ، يرفض تصور الشعر الكلاسيكي العربي كموضوع متعة جمالية صرف وأن يرى فيه مجرد مصدر للمعلومات التاريخية على حد سواء . ويستبعد في آن واحد فكرتي إمكانية الاتصال المباشر واستحالة القياس المطلقة بين الحساسيتين العربية والاوروبية . فهو على الأصح يتناول هذا الشعر على انه التعبير عن فكر أساسي هو فكر الحضارة الإسلامية في جملتها . إنه هو نفسه الذي يربط هذه الرؤية بما يدعوه بالانسانية — الجديدة فيما بين الحربين . ونحن نعرف فضلاً عن ذلك انها آتية عن أبعد من ذلك وانها توجد في ملتقى الكانتية — الجديدة والواقعية التاريخية المتأثرة بهيجل . هناك حيث ولد معظم المدارس ذات المكانة الرفيعة في ميدان العلوم الاجتماعية . ولنلاحظ بأن واقعة بدء دراساته بالشعر هي بالغة الإيحاء لأن هذا الميدان هو الوحيد الذي درس فيه فون جرونبوم دراسة ملموسة : إذ أنه سينتقل فيما بعد إلى النظرية العامة ويبقى فيها ، ويمكننا أن نتصوّر إذن أن مميزات الشعر العربي الممعنة في خصوصيتها سوف تؤثر بعمق على فكره . ذلك أن الانتقال إلى النزعــة الثقافية ، التراثية (Culturalisme) يكون حينئذ أسهل على الفهم . ذلك أن النزعة التراثيــة ، التي تتمثل بـ أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) هي في حقيقة الأمر من وحي الزمن كلما سيوضح منهجه ، لكنه كان قد تمثل من قبل بأكمله في دراساته حول علم الجمال العربي(٤) فما هي المعاني الأساسية المستخدمة ؟

١ — الأول ، وفي الواقع الوحيد ، هو معنى الثقافة الذي يفيد في تحديد موضوع الدراسة نفسه . ولا نحاول هنا تحليل مضمون هذا المعنى ، لأن ذلك سيكون على وجه الدقة كتابة تاريخ ونقد النزعة الثقافية — الجرمانية الأميركية بكاملها. ولنكتف بالتحقق من أن فون جرونبوم يتناوله على نحو ما أعده كروبر بعد أن كان قد تخلّص من جميع الإشكالات الصوفية — الرومنسية التي حافظ عليها لدى دلثي (Dilthey) والهيجليين الجدد (٥) . فمعنى الثقافة قد اقتطع من مصدره

(٤) انظر بصفة أساسية :
"An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology", Mod. isl., p. 40-97.

(٥) يبقى من ذلك رغم كل شيء أمر ما كما تؤكد هذه الجملة في (Med. isl.) ص ٦٢ : « ان طريق الحضارة يذهب من الشرق إلى الغرب ... لقد أدركت أوروبا بغموض أنه لم يعد لديها أي شيء جوهري يجب أن تتعلمه من خصمها القديم [الإسلام] . » .

ألا وهو مفهوم الفكر الموضوعي الذي كان لدى هيجل لحظة من تطور العقل . إذ لم يعد المقصود تعريف موضوع نقـــدي في مبادىء العلوم (Epistemologie) لكي يكون علم ما في الثقافة ممكناً ، مستقلاً بين العلوم الاخرى : تاريخ ، فلسفة للتاريخ ، علم اجتماع ، اقتصاد سياسي . ونحن نرى على الفور أن مسائل خطيرة آخذة في طرح نفسها على وجه الدقة عندما يقصد تمييز الثقافة بصفات خاصة ، بالنسبة إلى مواضيع أخرى من الدراسات : مجتمع ، حضارة ، ايديولوجية ، اخلاقية ، فن . وعلى هذا فإن فون جرونبوم ، إذ يضع نفسة في نطاق تأثير كروبر ، يجعل الجانب الإشكالي لعلم الثقافة هذا ، على الأقل فيما يكتب ، ثانوياً ، على الرغم من اننا نعثر عليه بالطبع في نتائج تحليلاته الخاصة .

إن ما يتيح لهذا الموضوع النقدي في مبادىء العلوم أن يتميز بصفات خاصة هو طرح شيء ثابت كمسلمة ، بينما لا يعمل إلى حد كبير كعنصر للتحديد بقدر ما يعمل كمبدأ للوحدة(٦) ، أو بالاحرى كمبدأ للحذف (٧) . ويستخدم فون جرونبوم هذا المعنى مرات عديدة في دراساته حول التبادل الثقافي . فالتأثير والتبادل يتمان تحت إشراف هذا العنصر الثابت في حين أن التطور يكون المحصلة المتراكمة من تلك الاختيارات المتجهة جميعها في نفس الاتجاه(٨) . إذن ننظر إلى الثقافة بصفة أساسية كمبدأ للحذف أو للإسقاط ، ولحقبته التي تتشكل فيها ، أي تظهر بوضوح ، تلك الوجهة التي ستتجلى في جميع الاختيارات المتتالية ، تكون رحم الثقافة موضوع البحث . هذا الرحم لا يتكشّف موضوعياً (بالنسبة للمجتمع موضع الدراسة نفسه) وذاتياً (بالنسبة للباحث) إلاّ في نهاية السياق التاريخي . فهو في نقطة الانطلاق مجرد فرضية محتملة موضوعياً وذاتياً في آن واحد ، لا تتحقق إلاّ بالتاريخ وفي التاريخ . وكما تظهر في النهاية فإن الثقافة هي جملة

(٦) هذه الفكرة عممها على نحو خاص ر. بينيدكت في : « Patterns of Culture » ١٩٣٤ فصل ٢ و٣ ، أنظر مقدمة روبير ريدفيلد وميلتون سينجر في إسلام فون غرونبوم حيث ترد أهم الأفكار إلى مصدرها الكروبيري ، وتقرأ فيها ما يلي : « بهذا المعنى » .

(٧) كل عنصر اختاره الاسلام هو مؤشر لعنصر رفض (Exp. Hol., p. 6) .

(٨) تجسد « الف ليلة وليلة » الى حد ما ، روح الحضارة الاسلامية في مجموعهـــا وهي روح توفيقية كلياً . وتظهر هذه الحضارة حيويتها عندما تطبع كلا من اقتباساتهـــا بطابعها الذي لا يقلد (Med Al. p. 519) .

من القيم المبَنْيَنَة بالانطلاق من مبدأي اختيار وحذف أو انتفاء .

ويمكننا أن نتوقع منذئذ جميع المسائل التي تطرحها تلك المصادرة لمبدأ موحد كـ « معطى » يكشف عنه التاريخ وحده .

٢ — ان نتيجة المسلمة السابقة ، التي تكون كذلك طريقة للتحقق منها ، هي ان الثقافة تشكل منظومة مغلقة ، ما دام أن مبدأ الإسقاط أو الحذف يعمل على جميع المستويات . فإذا كانت المحاولات من أجل تنهيج ثقافة معينة انطلاقاً من مبدأ يعمل على التبنين فإنها تخفق . وهو ان الثقافة موضوع الدراسة ليست ثقافة واحدة بالمعنى الحقيقي او ان المبدأ المطلوب مستعصي على التقصّي لفرط الدقة . ولكن في إطار التثقيف لا يمكن النظر في رفض معنى المنظومة نفسه .

لنلاحظ هنا أن هذا المعنى يكون مبهماً ، بما ان جميع مدارس العلوم الانسانية تستخدمه وان كل شيء يتعلق بما تغطيه في حقيقة الأمر . وتحت تأثير كروبر يستعمله فون غرونبوم بمعنى نموذج مبسط للبنية (pattern) متكرّر للحلّ نفسه معطى في مختلف الميادين لمسائل متماثلة قطعاً (على سبيل المثال الجوهر الفرد ، atamisme) في الشعر ، في نظرية الطبيعـــة ، في علم السياسة) . وبمجرد أن يطرح مبدأ الاندماج والإسقاط كمسلّمة في مركز الثقافة فإن عواقبه تظهر من حيث هي وقائع اجتماعية ، اخلاقية ، جمالية ، سياسية ، بيئوية ، الخ .. متناهية التناحر لكنها من جانب آخر قادرة على التقلّص إلى مدلولات منعكسة مباشرة في المبدأ المنوّه به . والمنظومة تشكّل بصفة أساسية مخطط الوجود القوي ، أعني لمعنى ، حيث تتقلّص قليلاً قليلاً في التاريخ وفي ذهن الباحث . الوقائع الاجتماعية — التاريخية لثقافة ما . وهذه المنظومة أو هذا المخطط يبقى مثالياً دائماً ما دام أن البحث لن يصل إلى جعل جميع الوقائع التي يقويها التاريخ تنعكس فيه ؛ لكنه في كل مرة يستطيع أن يشد إحدى هذه الوقائع إلى المبدأ الأول ، أي أن يجعلها ذات معنى فإنه يسجلّها في سماء **الأفكار** هذا الذي ، إذ يكون في بادىء الأمر فارغاً يأخذ بالامتلاء شيئاً فشيئاً بالنجوم . وهذا النظام ، كما نرى ، تناسخ بعيد الشبه عن الكلية الهيجلية ، ولكن على نحو ما تنعكس في معرفة الفيلسوف ، وقد استقرت أبدياً والتي فقدت ضرورتها الداخلية . وهي تشكل هنا إمكانية بين إمكانيات أخرى عديدة تلازمها في التاريخ ، والتي ليست سوى المجال المتخذ حيّزاً في الذهن البشري .

وإذا نحن لم نحدد بدقة ، كما يظهر في نتائج التحليل مضمون هذا المعنى للنظام ، فإننا نجازف بخلطه مع معاني أخرى ، تشبهه شكلياً كبنية ، نموذج ، كلية ، مجموع ، حقل لا سيما وان جميع العلوم الاجتماعية ، عملياً ، تجري بمعنيين : أحدهما يعطي وحدة لموضوع الدراسة والآخر يدخل مبدأ للتطور ، وتكون المسألة من أجل النقد ، هي على وجه الدقة أن نذهب إلى ما وراء هذه المماثلات الشكلية .

٣ ـ ان محصلة ما تقدم هي تقليص ذو مغزى لجميع الوقائع الاجتماعية . المقصود ، أكثر كثيراً من التوافق ، إعادة تكوين سياق الاستبعاد وبالتالي تحقيق المبدأ الأول لجميع مستويات الحقيقة الواقعة . فالتطور الإجمالي للاهوت أي للسياق الذي تنتمي جميع المعاني المستخدمة فيه لنفس المخطط الدلالي يجب أن يعاد تكوينه في تطوير المجتمع والدلالة ، في الأخلاقية العامة وتكوين الأنماط البشرية المثالية ، في التعبير الأدبي ، في البنية المدينية ، الخ .. وخلاصة الأمر فإن المدينية يجب أن تعيد في المكان أحداث ، الأثر المدون في الكلمات ، السياسة في الزمن ، أو اللاهوت في الأزل ، « مخطط » الثقافة الجوهري نفسه المطلوب دراسته فجميع أنظمة الروابط يجب إذن أن يرتد بعضها إلى بعض باعتبارها في واقع الامر متماثلة في الشكل .

إن المسألة الكبرى سوف تكون في تبرير هذا الإنقاص بدوره . ولكي لا يبدو انه اختيار كيفي من جانب المحلل ، يجعل منه نتيجة الانتشار التاريخي نفسه . ولا يفعل التحليل إذن إلاّ انه يهتدي إلى الحركة التاريخية . فالمصدر الهيجلي واضح تمام الوضوح ولكن ما هو مبرّر لدى هيجل لم يعد مبرّراً هنا إلاّ كإمكانية وجود لعلم مستقل .

ـ ٤ ـ

انطلاقاً من هذه الافتراضات يندفع فون جرونبوم في دراسة الإسلام . وكل حكم على النتائج التي يحصل عليها يجب أن يشمل تقييماً للافتراضات التي أجملناها توّاً . فإنه لهذا السبب ينبغي أن ندع جانباً جميع الإثباتات ، وهي عديدة ،

التي يمكنها من جانب المؤلف ، أن تدل على كراهية أساسية(٩) .

يسمح فون جرونبوم لنفسه منذ البداية اعتبار الإسلام كثقافة ولا بد بالتأكيد أن نرى بأن هذه هي النقطة الجوهرية المطلوب الإشـــارة إليها ومناقشتها . وقد قلنا أن مفهوم الثقافة هو إشكالية وان هذا الإسلام المجهول المقصود على وجه الدقة وصف فكره ، مبدأه الموحّد ، وطموحه ، يصـــار إلى مطابقته بثقافة . ولسوف يضغط عدم الدقة هذا على الجهد كله .

هذه الروح المطروحة كمسلمة ، هذه البؤرة من الإسلام لا يمكن أن تدرك مباشرة ولا يمكن أن تدرك إلاّ بتجربة متجددة نظرياً مرات شتى ، للعثور على المنطق الداخلي لتاريخ الإسلام . فالطريق الوحيـــد المفتوح هو طريق المقارنة المزدوجة : إحداهما تهدف إلى المطابقة والتشابه في الوضع بين ميادين مختلفة في داخل الإسلام والاخرى إلى الفارق والتعارض في الخارج . والتحليل له دائماً أربعة متغيرات :

تطابق	تعارض
مدينة إسلامية	مدينة كلاسيكية
—	—
أمة إسلامية	حضارة يونانية(١٠)

عندما يحلّل المؤلّف ولا يكتفي بالإيجاز ، تكون هناك لعبة مستمرة بين العنصر الداخلي في الإسلام والمقارنة المتبادلة وانه بهذه التكييفات المتتالية ، المطابقات

(٩) « إن الإسلام هو في غاية الرفق بالإنسانية بهذا المعنى انه يتناول الإنسان كما هو ولكنه ليس أنسياً بهذا المعنى انه لا يهتم بالاكتشاف وبمظهر الثروات الكامنة في الإنسان » (Med. isl., p. 230)
« إن الإسلام ، الذي توقف في نموه في القرن الحادي عشر ، ظل وعداً لم يتحقق [...] الإسلام ، محدث النعمة ؛ انه لن يستدرك أبداً تأخره [بالنسبة للأديان الاخرى] . » (المصدر السابق ص٣٢٢).
« إن الإسلام يمكن أن يعتبر بصعوبة كمبدع بالمعنى الذي كانه اليونان الكلاسيكي والغرب بعد عام ١٥٠٠ » (المصدر السابق ص ٣٢٤) .

(١٠) انظـــر : « "The Structure of the Muslim Town", isl. p. 141 – 155 » ، حيث يقول : « ان وحدة المدنية الإسلامية هي وظيفية ، وليست مدنية » (المصدر السابق ص ١٤٧) .

المباشرة أو التوسطية يصل بنفس السياق الوحيد إلى تحديد واقعه وإلى فهمها ؛ لهذا السبب في المنهج تكون تقديراته أحكاماً على حد سواء .

١ ــ مقارنة داخلية : إن مخطط دراسات فون جرونبوم ، طويلة كانت هذه الدراسات أم قصيرة ، يكاد أن يكون دائماً ثابتاً : نظرية في الله يليها تدينٌ تليه هو نفسه نظرية سياسية ، هي التي تشكّل الترنيمة الأساسية في رحم الإسلام . لماذا ؟ فإن النظرية في الله تصدر عن قراءة حرفية يجري التثبّت منها بصورة إيجابية بالتجربة المعاشة فردياً وبصورة سلبية بمصير الجماعة المسلمة . وان ما يحكم به فيما بعد على التطورات القطاعية (Sectorielles) هو انطلاقاً من هذا الرحم : لاهوت فقه (سياسة ، حق مدني ، بنية اجتماعية) ، أنماط من النمنمة ، الزخرفة (شعر ، أدب) فهناك مسلك ينقسم منطقياً إلى زمنين . في الزمن الأول(١١) استخدم تاريخ سرد الوقائع على نطاق واسع ويتضح لنا أمر ذلك جيداً . لو انه كان يربط مباشرة بين جميع الوقائع المعروفة لا تفجر الإسلام من حيث هو وحدة معطاة تاريخياً لكي لا يبقى إلا البنية النظرية لمجتمعات ممكنة . ولكان الأمر قد أفضى على هذا النحو إلى نوع من الوظائفية مطبقة على الماضي . وللتخلص من ذلك يطلب من التاريخ أن يقدم الكنفا Canavas الأولية أي أن يحدد معنى واتجاه المبدأ العامل على التبنين . وهذا هو ما يفصل النزعة التثقيفية (Culturalisme) المطبقة على المجتمعات « البدائيـــة » عن تراثية (Culturalisme) فون جرونبوم التي تنفض على مجتمع كتابي من مستوى رفيع . وسوف يكون المقصود والحالة هذه أن نرى ما إذا كان هذا الحذر كاف لتحاشي أية نزعـــة عندية ، ذاتانيـــة (Subjectivisme) .

٢ ــ مقارنة متبادلة : هنا كذلك يمكن تمييز مستويين . فالمغرب المسيحي وبيزنطة قد قوبلا بالإسلام ولكن في الواقعية التاريخية نفسها باعتبار أن الفوارق بين الوحدات الثلاث من مستوى خطوط مستقيمة ، والغرب الحديث يكون معارضاً للثلاث معاً ولكن في آفاق آخذة في الاستطالة أكثر فأكثر .

(١١) انظر بخاصـــة فصل : « The Mood of the Times, Med. isl. » ؛ وكـــذلك « Profile of Muslim Civilization, Isl. » .

١ ــ مسيحية غربية ⟷ بيزنطة ⟷ اسلام

٢ ــ غرب حديث

يعتبر فون جرونبوم بالطبع مفاهيم المراجع كأنها معروفة من قبل ويقتبس ما ينفعه حيثما يجـــده . ولما كانت كل مطابقة للإسلام سوف تتعلق بمطابقة ثقافات المرجع ، فإن المرء يكون مضطراً إلى التأكيد من أنه بقدر ما يكون المحركون الأول الثلاثة في العصور الوسطى ، متميزين عن الآخرين تميزاً كافياً بقـــدر ما يكون هناك تموّج كبير فيما يتعلق بأصلهم المشترك ، الثقافة القديمة وبصورة خاصة إزاء المرجع الأهم وهو الغرب الحديث . فالعالم القديم يبدو انه جرى تصوره هو أيضاً كسلسلة متتالية يشكل فيها اليونان المرحلة الكلاسيكية وروما مرحلة الانحطاط . وهذا العالم القديم يغذي على حد سواء الإسلام وبيزنطة ، اللذين يشكّلان حالة وحيدة تقريباً في التوازي الثقافي(١٢) . إذ تبقى العلاقة بين عالم كلاسيكي وغرب مسيحي وسيط في الظل .



ويمكن تصوير سير الاتجاهين على هذا النحو :

(١)

الله	الإنسان	مجتمع	تعبير	علم

الرحم أو القالب	قرآن	تعبُّد	طوائف

(١٢) لقد أبرز فون غرونبوم في إسهاماته في « Cambridge Medieval History » وأمكنة اخرى المماثلة بين تطور البنى الزراعية الإقطاعية في بيزنطة وفي ظل الخلافة العباسية ، بين أشكال التدين ، بين بنى التعابير الفنية ، الخ .. دون أن يكون هناك تأثير متبادل ؛ المقصود بالاحرى تفتح نفس المفاهيم الأساسية . انظر : Med. Isl. ، ص ٣٠ .

إسلام	إلهيات	نماذج من الأبطال	فقه	شعر أدب
	تصوف	نماذج من الأساليب الزخرفة	علم البيئة (المدنية)	فن العمارة (زخرفة)

(٢)

	عالم كلاسيكي	بيزنطة	غرب مسيحي	غرب حديث	إسلام
الله					+ +
الإنسان					—
المجتمع — الدولة					—
التعبير					×
العلم					—

هذا الرسم البياني هو بالطبع رسم نظري ، لم يُملأ بدقة بما أن المقصود قبل كل شيء إملاء خانات عمود واحد ؛ الحاصل ، إذا اعتبرنا تعريفات فون غرونبوم كأحكام ، أمكننا فعلياً ، تصوُّر نتائج بحثه ، كما فعلنا ، انطلاقاً من القالب ، الرحم : كلمة الله القرآنية ، المتجليه بصورة وصفية في حياة الأفراد وبصورة سلبية في الصراع بين الطوائف .

ليس لدينا هنا ، بالطبع ، سوى النتيجة المكثفة لأبحاث لا بد انها كانت قد سلكت نظرياً طريقاً ملتوياً جداً . فإن المبدأ الموحد ما كان ليستوجب انعزاله (ليجعل العرض واضحاً وعقلانياً) إلاّ بعد تجارب عديدة غير مثمرة . لا تهم نقطة الانطلاق قط بشرط إجراء ذلك بعبارات ذات حدين : تاريخ ولاهوت مثلاً ، شعر و نماذج من السير ، نثر وفن معماري ، سياسة و نماذج من الأبطال ، الخ .. ومن ثم كان ينبغي بالمقابلات المتتالية وبالتصغيرات التفاضلية ، الوصول إلى الإحاطة ، بنظرة واحدة ، بالمقاطع المتوازية لمختلف المظاهر المحسوسة في نفس طموح أساسي في الإسلام . وبالطبع ، لا نملك أية وسيلة لنحقق فيما

إذا البحث الحقيقي في مستوى دقة المنهجية . فالنزعة الذاتية تترصّد في كل خطوة التقصي وتظل في نهاية الأمر ، نتائج هذا التقصي مرتبطة بما يعتقده كل واحد بالمنهج نفسه .

— ٥ —

قبل أن ننطلق في أحكامنا الانتقادية للنتائج التي توصّل إليها فون غرونبوم ، فلا بد لنا من توضيح بعض الخلاصات التي تنتج بالضرورة من المنهج نفسه . وعليه نواصل على هذا النحو تحليل هذا المنهج :

١ — بما أن الطموح الأساسي هو مبدأ تكامل وبصورة خاصة حذف أو إسقاط فإن كل شيء لا يكون في ثقافة ما ممكناً **بصورة قبلية** (apriarci) أو على نحو أدق محتملاً . فعندما نشرع في البحث عن جانب مستتر أو محقق ، فإننا كثيراً ما نخاطر بالسعي وراء براهين كاذبة ، عندما نكون خارج النظرة المعينة . إذ أن هناك مسائل لا ينبغي طرحها ، أبحاثاً لا ينبغي القيام بها إلاّ بهدف توضيح الاختيار الأول **بالتضاد** (a contrario) الذي حكم عليها بالضبط لأن تكون بلا موضوع . فبالحركة نفسها التي تتيح لنا أن نعزل رحم الإسلام ، فإننا نحدد على جميع المستويات مناطق انتشاره . حيث يمكن اكتشاف ، في فترة أو في أخرى ، تجارب فردية ، إسهامات أو استعارات مجزأة بل افتتانات معممة إلاّ أنها عابرة ، لكنها يحدث أن تكون ، عاجلاً أم آجلاً ، مجهولة ، منسية ، مستبعدة أو مدانة بحسب أهميتها وخطر التفتيت الذي تعرض له طموح المجتمع الجوهري . وفي الحال يرى المرء أية تأثيرات يمكن أن تكون لهذا الموقف على توجيه الأبحاث وتقييم النتائج فلا يمكن أن يوجد في الإسلام(١٣) حقيقة لا الحق

(١٣) فيما يتعلق بالحق المدني يخفض فون غرونبوم إلى أدنى حد أبحاث ر. برونشويغ (R. Brunchwig) في أحكام القضاء ذات المحتوى المدني . « إن الطبيعة الذرائعية لجزء كبير من أحكام القضاء الإسلامية هو على جانب كبير من الوضوح البارز للعيان بقدر رفضه الموافقة على استقلال ذاتي أياً كان لسلطات قضائية خاصة . » (إسلام ، ص ١٥٤) . وبالنسبة للمأساة : « إذا لم ينجح الإسلام السني في خلق تعبير مأساوي ولو أنه عرف التراث اليوناني وكان يمكنه أن يعرف تراث الهند ؛ فليس مرد هذا إلى مجرد حادث تاريخي بل الأحرى إلى تصور الإنسان الذي لم يكن في وسع النزاع الخاص للمأساوي أن يرى فيه انتهار (Exp. Hol., p. 12) . وهذه الفكرة تناولها محمد عزيز في أطروحته « الإسلام والمسرح » . بالنسبة للدولة : « لقد أتاحت بدايات المسيحية وثنائية الإدارة للغرب الإفلات من الفوضى التي كانت في الإسلام ، نتيجة الأمل الطوباوي الذي وضعه في التنظيم المرتبط بالدولة » . (Isl., p. 135) .

المدني ، ولا المأساة ولا الشعر المسرحي ولا نظرية الدولة ولا الفن التشكيلي . بالطبع لم تثبط عزيمة البحث ، **بصورة قبلية** ، ما دام أن الـ « رحم » لم يكشف إلاّ بمقاربات متتابعة ؛ فكثير من التجارب وفي جميع الميادين ، هي ضرورية في كل طور ؛ فالعملية هي نظرياً ، لا نهاية لها والتفكير فيما يكون محذوفاً أو مسقطاً تكون له من الأهمية قدر ما للتفكير فيما يكون متحققاً فعلياً . إلاّ أن الإنسان لا يستطيع إنكار الجانب السلبي لكثير من أحكام فون غرونبوم إزاء عدد من المبادىء (الحق المدني ، السيرة الذاتية ، المنهجية العلمية) التي أوضحناها والتي تطرح على وجه الدقة مشاكل خطيرة على مسلكه الخاص . فإذا اتضح انه كانت هناك تجارب عديدة ، مآثرة مليئة بالمخاطرة متعددة ، فماذا تصبح في الحقيقة قوة تكامل **المبدأ** الأساسي ؟ ثمة رد فعل سليم لدى فون غرونبوم ضد الأحكام السطحية والقاطعة التي تخلص من اللا — تطوير إلى العجز العرقي . ولنتذكّر ما قيل في نقص التخيّل ، والحس المدني والصحة التاريخية والروح العلمية لدى الجنس العربي . إننا نواجه هنا اعتدالاً في التقدير ولكنه ليس سوى الوجه الآخر ، القفا لضيق حقل الانتشار المعترف به في الأصل للاسلام .

٢ — إن البحث في الطموح الأساسي في « قالب » الإسلام . رحمه الأصلي يكون إلزامياً هو وصف نزعة كلاسيكية وسنة : فالمعاني الثلاثة لا تشكل في الأساس إلاّ معنى واحداً . إن « القالب » ، الرحم الأصلي قد طرح كمسلمة في بداية السياق على أنه مجرد إمكانية لإعادة تنظيم ميدان المدلولات لكنه لا يتحقق إلاّ في الزمن ، كما ان التكامل وحذف المعاني ، المؤسسات ، الموضوعات من أجل بلوغ نظام للقيمة ، لا يجري بصورة آلية وإنما بواسطة أناس منظمين في جماعة فالـ « قالب » ، النموذج ، لا يتحول إلى حقيقة موضوعية إلاّ عندما يكون قد تثبت في ذهنية جماعة أعني عندما يُشكّل لنفسه سنة ؛ فهو ليس بنية موضوعية حاضرة دائماً ، لكنه نتيجة لفعالية الناس الذين يظهرونه في ضوء التاريخ العقلي كله . وعلى هذا النحو فإن نزعة كلاسيكية لا شعورية تكون معنى لا يمكن أن يكون مفيداً ، بل ولا يمكن تصوره في هذه الرؤية ؛ فالنزعة الكلاسيكية لا توجد حقيقة إلاّ في الفترة حيث تكون قد أعيد بناؤها بسنة بصدد حقبة ماضية وغداة وعي بانحطاط سبق أن بدأ . ليس ثمة تطابق بين تعبيرات و « نموذج » إلا انطلاقاً

من فترة تجري فيها ثقافة ما ، دون نجاح مع ذلك . ان تديم توازناً لا يبدو كما هي الحال عندما يكون مفقوداً(١٤) . فإن الإسلام قد وجد « قالبه » ، اندمج بنموذجيته الأصلية بعد القرن الحادي عشر (الانكسار الكبير الذي تشكّله الحروب الصليبية الأولى) ، في حين أن الحقبة السالفة ، أي فترة القرنين التاسع والعاشر التي يعتبرها المؤرخ الذروة لا يمكن أن تشكل بالنسبة للباحث في التراث الحقبة المركزية ؛ لأن الوضع فيها هو ، على وجه الدقة ، مهتز جداً ؛ فما من شيء فيها حقيقة مندمجاً بصورة نهائية وما من شيء مطروحاً نهائياً . وفي هذا المعنى ان النعوت التي يلصقها فون غرونبوم بكلمة **اسلام** (وسيط ، كلاسيك ، حديث) هي نعوت حيادية لا تعبر عن واقع الإسلام ، بل هي من قبيل حشو الكلام : إذ ليس ثمة فرق بين إسلام كلاسيكي وإسلام وسيط أو إسلام فقط . وأي فحص سريع لمحتوى الكتب الثلاث سوف يقنع القارىء بسهولة في ذلك الأمر . أما ما يتعلق بالإسلام الحديث فإننا سنرى فيما بعد انه إشكالية تماماً كما يدل على ذلك العنوان الفرعي المطلق على الكتاب وهو : البحث عن **هوية** . إذن ليس هناك إلاّ إسلام واحد يتغير داخل ذاته عندما تتخذ السنة شكلاً على قاعدة حقبة أعيد بناؤها ، ويفترض انها كلاسيكية . وانطلاقاً من هنا يصبح تعاقب الوقائع الفعلي وهمياً ، ومن الممكن تناول الأمثلة من أي عصر ولدى أي كان ؛ إذ أن منطق الـ «قالب» ، الرحم المعطى أخيراً يقوده وحده زخرفة النص . فعلى الرغم من جميع التحفظات التي نستطيع وضعها **قبلياً** (a priori) في حساب باحث جدي ، ليس في وسعنا مرة أخرى ، استبعاد الشك في النزعة الذاتية التي ترافق هذا المشروع كله .

٣ — بالنظر إلى أن الانحطــاط محتوى في تعريف السنة(١٥) نفسه ،

(١٤) انظـر : « The Concept of Cultural Classicism Kod. Isl., p. 98 – 128 » منشور في : « كلاسيكية وانحطاط في تاريخ الإسلام » ، باريس ، ميزون نوف ١٩٥٧ ص ١ — ٢٢ . إذا أرجعنا ما قيل إلى الإسلام على نحو خاص فإن الأمر يفضي منطقياً إلى أن : كلاسيكية = تقليد أو سنة . وعلى العكس فإن الملاحظات حول الكلاسيكية بمعناها الضيق المستخدم في الأدب لا تلقي ضوءاً على الموضوع .

(١٥) تنتهي إلى ما يلي : إسلام — مبدأ موحد — كلاسيكية — تقليد — انحطاط ، إن حقبة التكوين (سادس — ثامن) هي مبهمة وفي نفس الوقت مبدعة . كذلك فإن الإسلام الحديث هو حقبة مبهمة ولكن سلبية لأنها تكتفي بالرفض . فالتخصص ، التميز عندما نحصل عليه يعني بالضرورة الركود . وهذا هو معنى مقال « تقارب في البحر الأبيض المتوسط » الذي يحتوي على كثير من الأحكام القاسية عن القومية العربية التي تسعى وفقاً لرأيه ، إلى التمايز على أساس ما هو معطى من قبل وليس على ما سوف يمكن أن يكون كما كان حال الإسلام في حقبة تكوينه .

فإن مشكلات الانحطاط من حيث هي كذلك ، تتلاشى . يمكن الكلام بالتأكيد عن ظروف مخفّفة أو مفاقمة تسارع أو تؤخّر الانحطاط ، لكن السبب الحقيقي هو في الـ « قالب » الرحم ، المثل الأعلى ، في مبدأ الحذف ، مبدأ الإسقاط الذي هو في نفس الوقت مبدأ الهوية . فكل ثقافة ، بالنظر إلى انها نظام مغلق مبنية باختيار ، محكوم عليها ، بعد وقت ، ان توطأ بالأقدام ، محكوم عليها بأن تصبح اجتراراً(١٦) . وبمجرد أن تصاغ سنة ما يحكم عليها بأن توضح نفسها في إطار يضيق أكثر فأكثر ويتزايد عقمه . اننا نعثر هنا على محصلة بعيدة لفكرة **نهاية للتاريخ**. فليس هناك إذن ، بحصر المعنى ، لا إسلام انحطاط ولا إسلام حديث(١٧) . ففي هذه الحالة أو تلك ان المسألة المطلوب طرحها هي التالية: حفظ المبدأ الأساسي أو التخلي عنه ، استمرار أو نهاية ثقافة تنبىء ببداية أخرى .

إن الإسلام الحديث هو تعبير جغرافي هو : العالم الذي كان ميداناً للإسلام وحده فقط والذي عرف منذ قرن خللاً فكرياً شاملاً . فالدراسات العديدة التي كرّسها فون غرونبوم للقومية ، للتركيز الثقافي ، للاستغراب ، للتفسير الذاتي لدى المسلمين ترجع في نهاية الأمر إلى التدليل على أن إسلام اليوم يرفض الغرب لأنه يبقى مخلصاً لطموحه الأساسي ؛ إلاّ انه لا يمكنه أن يتحدث إلاّ بإعادة تفسيره انطلاقاً من وجهة نظر الغرب الحديث ، أعني من فكرة الإنسان ومن تعريف الحقيقة الغربية . ومن هنا الأهمية التي يعطيها لدراسة نتاج المؤرخين(١٨).

٤ — مبدئياً ، إن ثقافة كالإسلام ، الذي تجسم في سنة لم يعد يمكنه أن

(١٦) فيما يتعلق بالغرب الحديث (والمقصود هنا نقطة جوهرية) يلوح أن فون غرونبوم يحسب أنه يمتلك امتياز عظيم لكون ان ثقافة ما تتخذ لأول مرة كتقليد تقليداً مضاداً (الركود هو الموت) . فالغرب لا يستطيع إذن الموت إلا بحادث أو استعفاء . (Med. Isl., p. 96) .

(١٧) في كتابه « Classical Islam » يتوقف فون غرونبوم عند تدمير بغداد ؛ وفي : « Islamic Litterature » (مرجع سبق ذكره) يلفت النظر إلى أهمية حملة نابليون إلى مصر ، لكن هذا لم يكن له أي تأثير على أحكامه . فإن الأمثلة قد أخذت دون تمييز في جميع العصور .

(١٨) انظر : « إسلام » ، ص ١٨٤ — ١٨٥ . إنه يتبنى زعم جيب انه لا يوجد كتاب واحد كتبه مسلم يقدم للآخرين وللمسلمين أنفسهم فكرة دقيقة عمّا هو الإسلام . ويضيف فون غرونبوم أن هذا العجز سوف يدوم كذلك طويلاً لأن المسلم التقليدي لا يفكر بحضارته على أنها حضارة بين حضارات تنجم الفوارق البنيوية بينها من تنوع الامكانيات والقيم . ولدينا هنا ضمنياً تعريفاً للمنهج التراثي المنظور إليها على أنه العلمي وحده .

يعرف حداثة بحصر المعنى . يمكن السعي إلى الحداثة ، يمكن التماسها ، ولكن لم يعد من الممكن إعطاءها طابع الحال . لا من جانب أهل السنة الذين لا ينشدونها ، ولا من جانب الأحرار الذين هم اقتباسيون ، ولا من جانب العصريين الذين يقبلون المحتم دون اعتراض وعندما يكون قد تم تجاوزه . فالأوائل لا يرون بأن الإسلام قد حل من قبل جميع المشكلات التي كان يستطيع حلها ، والأحرار هم في غاية الاحترام ، وأما الأخيرون فإنهم لا يدركون بأن التقاليد الثقافية لا تندمج من دون منطق . وثمة استشهادات مسهبة من التجربة الالمانية أو الروسية(١٩) يراد بها إثبات أن الإسلام حتى في مواقف الرفض وتناقضاته وغموضه وتعقيداته لا يجدّد في شيء .

ليست الثورة خلاّقة ولا الانفتاح أيضاً . لذلك فإن فون غرونبوم يعارض نظرة توينبي(٢٠) التوفيقية ، بيد أنه يترك باباً للخروج ؛ لكنه يحمل إلى حد زائد طابع عالمية تقليدية معينة لدى مفكري أوروبا الوسطى والتي لا تتناسق تماماً مع المنهج التراثي . فالمثل الوحيد الناجح للاستغراب الذي يسوقه لنا ، وهو مثل الهند ، ليس مقنعاً(٢١) كثيراً ، وبصعوبة يتخلص المرء من الانطباع في هذه النقطة ، بأن من يتكلم ليس هو العالم في الإسلاميات ، وإنمـا ذواق الفن المعجب بتوماس مان (Thomas Mann) ومواطن موزيل (Musil) .

رصدت الملاحظات السابقة للدلالة على أن المنهج الذي اختاره فون غرونبوم كان ينطوي كنتائج ضرورية ، هي نفسها عاملة على توليد أوصاف لها صفة الأحكام . فهي لا تهدف إلى النقد ، إذ من الممكن ، باتباع هذا المنحدر ،

(١٩) انظر : « إسلام حديث » ، ص ٣٤٧ ملاحظة ١٦ ؛ ص ٣٣٦ ملاحظة ٤٢ . مقارنة مفيدة بين السلافية والقوميين العرب الذين يشتركون في الرومنسية والطوباوية لا غموض موقفهم بإزاء أوروبا الغربية وكذلك بكونهم يناجون أنفسهم أكثر من محاورتهم للغير .

(٢٠) « من المستبعد أن يتلاشى الإسلام في الحضارة الغربية إلى حد نسيان شخصيته وإن كان يستطيع استخدام التحريض الخارجي كمحرك قوي من أجـل تأمين إحيائه الخاص » . « إسلام ، ص ٢٤٤) .

(٢١) « إسلام حديث » ص ٣٨٩ ، يذكر كمثل ناجح : نيراد شودوري (Nirad Chaudhuri) في كتابه « Autobiography of an Unknown Indian 1951 » . وعليه لا يمكن العثور على أفضل من هذه الكتاب كمثل على أكمل وجه من الاستلاب الفكري .

التخلص بسهولة من كل محاولة علمية . إلاّ أننا الآن واعون ، الوعي الكافي ، بالافتراضات المتعلقة بمباحث العلوم الاجتماعية بل وبمباحث علوم الطبيعة ، لكي ندرك أن الانتقادات الشكلية من هذا النوع هي غير وافية بالغرض مطلقاً . والأمر نفسه ينطبق على نقد مبني على أساس نفعي ، قد يصاغ على هذا النحو : هل من الممكن ، انطلاقاً من هذه التحليلات ، إيجاد سياسة فعالة في البلاد الإسلامية ؟ الأمر الذي سيكون كذلك مرفوضاً بما أن فون غرونبوم يؤكد بوضوح أن محاولته ترمي قبل كل شيء إلى أن تكون استبطاناً ثقافياً للغرب(٢٢) .

— ٦ —

لا بد لأي نقد جدي من أن يُبنى على اختيار منهجي ، واضح . ولكن في إطار قواعد مباحث العلوم المسلّم بصحتها . ولنفحص افتراضات فون غرونبوم التراثية في عموميتها ثم في نتائجها المطبقة على الإسلام ، على أن يُباشر كل هذا في نطاق الخضوع لقوانين نتاج التاريخ الحديث . بل قبـــل أن نعترض على استخلاصاته يجب تحديد ما ينبغي إعطائه لفون غرونبوم منذ الانطلاق . وإلاّ ، فإنه يحافظ بحق على ادعائه بانفراده بميزة الموضوعية . وعلى هذا المستوى من النقد سوف يضطر المرء إلى القبول بتقسيم معين للعمل(٢٣) : إن عالم الاجتماع يجب أن يرد على عالم الاجتماع وفقاً لقواعد اللعب والمؤرخ على المؤرخ وسوف نرى بعد قليل انه سيبقى هناك مكان خاص لعالم اللاهوت ولعالم الأخلاق . ولكن لا يمكن الاستمرار في الخلط بين الميادين وفي استخدام ميزانين ومقياسين(٢٤) ، الأمر الذي كان في رأيي يشكّل نقطة الضعف الأساسية في الحركة السلفية ، في جميع أشكالها ، وترمي دائماً بعدم الإيفاء بالغرض ، كل فكر لا يكون قد قام بالاختيار الضروري للموضوعي ضد الذاتي ، وللاستدلالي بدلاً من الحدسي ولما هو قابل للتعميم مقابل المتفرد .

(٢٢) « ليس ثمة أفضل لنفسنا الخاصة من طريق الحضارة التي دعاها أحد كبار العلماء الافرنسيين « حضارة الغرب الآتية من الشرق » أي العالم الإسلامي . » (Exp. Hol. p. 27.) .

(٢٣) هذا التقسيم يترجم بنفسه عن تحول عميق في الدولة وفي المجتمع .

(٢٤) انظر الحكم على أبو الحسن الندوي (Abul-Hasan Nadwi) : « انه يقارن إسلاماً هو بصفة جوهرية خارج وفوق التاريخ مع الغرب (أو المسيحية) التي بالنسبة له لا وجود لها إلا في التاريخ . » (Mod. Isl., p. 252) .

بعد هذا الوضوح في القول ماذا يمكننا الاعتراض عليـــه في رؤية فون غرونبـــوم ؟

إن ملاحظات الأجزاء السابقة قد عنت من قبل أن التحليل التراثي ، حتى عندما يتحدد — كما هو من حقه — من حيث هو ميـــدان خاص للبحث ، الذي يضيّق باختياره حقل تحرياته للسعي إلى نتائج محددة إلاّ أنها ذات دلالات ، يفضي ، كما استشعر ذلك ، إلى كثير من الالتواءات ومن الاختصارات ومن الالتباسات الذاتوية ، باختصار إلى مأزق أبرز من أن يصار إلى الإبقاء عليه وسط العلوم الإنسانية كما يرجوه فون غرونبوم(٢٥) . ويمكن إرجاع الإخفاق إلى سبب وحيد : إفقار مفهوم التاريخ .

لا جرم ان المذهب التراثي ينبثق من النزعة التاريخية ، لكنه يحتفظ بجميع عيوبها المعزوّة إلى إلهامها الرومنطيقي ، حيث يُلجأ كل لحظة إلى التاريخ ؛ وفي حقيقة الأمر يُستبدل في أكثر الأحيان بنظرية التاريخ إلاّ أنها لا تكون إلاّ مخططاً إجمالياً هزيلاً جداً . فكثير من المشكلات ينظر إليها على أنها باطلة منذ البداية ، وكثير من الختاميات تنقص قيمتها وكثير من النتائج تعطى في المقدمات ، بحيث يصعب على المرء أن يرى كيف يمكن للرؤية التراثية تشجيع البحث المتماسك .

لنتغاضى بسرعة عن الرأي القبلي المثالي الذي يتخذ كمبدأ للتباين في ثقافة ما اختياراً بين احتمالات ففي الحدود التي لا يكون فيها أي عنصر ملموس مرجحاً ، حيث يستدل على التباين في نهاية السياق من اختيار يكون الفضل فيه للتاريخ وحده كما يفسر . فإن المقصود حقاً ، في هذه الحالة ، حتمية مثالية ، إذا ما قطعت عن أصولها الهيجلية ، تكون في نهاية الأمر بلا قيمة تفسيرية ؛ ولو انها تتيح فهماً معيناً . ومن الممكن ، لا شك ، اللجوء ، ولن نمتنع عن ذلك ، إلى مثال علوم الطبيعة لكي ندعم القول بأن سيرها ليس مختلفاً بصفة أساسية وان النتائج ليست متباينة إلاّ في الحدود التي تختلف فيها الـ « مواضيع » المبينة في فنّي العلم . وفي هذه الحالة قد يلزم كذلك اتباع مثال علوم الطبيعة التي تقلع عن الفرضية التي ؛

(٢٥) « أصر على الانتروبولوجيا الثقافيـــة ، بالنسبة لعصرنا ، وهي تدرك كاستبطان انساني بواسطة تحليل للثقافة ، تحتل الموقع المركزي في منظومة العلوم » . (Mod. Isl., p. 50) .

في سبيل تثبيتها ، تضيّق أكثر فأكثر ميدان البحث أو انهـا تحرّف الوقائع الملاحظة . والحال ان مذهب فون غرونبوم التراثي يفضي إلى مثل هذه التقييدات والتحريفـات .

أولاً — يُرى هذا بوضوح في حالة **العلوم** الإسلامية بصفة خاصة التي تضايق المؤلف(٢٦) على نحو جليّ ، في آن واحد لأنها موجودة ولا تتناسق مع المبدأ التوحيدي الظاهر للإسلام وكذلك بسبب المشكلة الشهيرة لتأثيرها على أوروبا . ولقد لوحظ من قبل أن تطور هذا العلم لم يكن يتطابق البتة مع تطور المجتمع أو **الدولة** ؛ فإن المكتشفات العلمية العظيمة قد حدثت في أثناء عصور الانحطاط السياسي . إلاّ أن هذا التطور لم ينل ، على وجه الدقة من الدراسة إلاّ قليلاً جداً وقد يمكن في المستقبل بالتأكيد توضيح كثير من الوقائع ، الغامضة حتى الآن ، في موضوع المجتمع والثقافة الإسلاميين. والحال ان فون غرونبوم ينقص من قيمة العلم ومن الأبحاث التي تعنى بموضوعه بالاستعانة بنظرية الحقيقة التي يعتبرها مركزية وتعطي الإسلام بنيته ويخلص من ذلك إلى أن هذا العلم على أي حال لم يكن في وسعه إلاّ أن يكون هامشياً ولم يكن يستطيع إلاّ الإخفاق ، بالنظر إلى أنه أسس عـلى دراسة للعلوم (Epistémologie) غير وافيـة . لكن الوضع في أوروبا الغربية حتى القرن السابع عشر بل وربما إلى ما بعد ذلك لم يكن مختلفاً(٢٧) . وأكثر من ذلك أيضاً لا يؤخذ بعين الاعتبار استقلال طائفة العلماء . ومن ذا الذي يقول لنا ان الايديولوجية السائدة (نظرية الحقيقة) كانت ايديولوجية جماعة العلماء(٢٨) .؟ فإن ربط « حقيقة » علماء اللاهوت بصورة مباشرة بتطبيق العلماء ليس من شأنه إلاّ أن يجعلنا عمياً عن التعاقبات الواقعية ؛ عما أتاح التطور ،

(٢٦) « نميل إلى الإعجاب بعلماء القرون الوسطى الذين حطموا الحواجز التي أقامتها ملكة العلوم ، الالهيات في وجه النقص العقلاني للعالم . فعلى الرغم من الاحترام الذي يعزى إلى جسارتهم الفكرية ليس من الممكن دائماً التخلص بسهولة من مسألة معرفة ما إذا كان لديهم **الحق** أم في الانفصال عن النظام القائم . » (Ned. Isl., p. 331) .

(٢٧) لنذكر بالمناقشات التي حدثت مؤخراً حول « فلسفة » النهضة التي كانت أقل علمية من العصر الوسيط المتأخر . يكفي أن نتذكر بأن ج. برونو (G. Bruno) وباراسيلس (Paracelse) وبالعودة بالقوة من ممارسات السحر ، الخ .

(٢٨) انظر : م. مهدي (M. Mahdi) في : « Remarques on the theologus Autodidactus of ibn al-Nafis, St. Isl., XXXI 1970

بقاء وركود هذا العلم الإسلامي ، فالإنسان يرى هنا بوضوح كيف تُفقر نظرية في التاريخ الحقيقي وتحاصر ، بمعنى ما ، البحث . فالقول بأن العلم الإسلامي مهما يكن من أمر ، كان محكوماً عليه بالإخفاق لا يفسر لنا البتة لماذا عمل ابن النفيس في تلك الظروف من الحرية حيث عمل فكان منسياً كما كان في حين أن غاليليه (Galilée) قد تعرّض للإزعاج ومع ذلك لم ينسَ . والقول كذلك ان في الأمر تطعيماً خارجياً لا يرضي أيضاً ، بما ان هناك مسافة طويلة بين العصر الذي حدث فيه هذا التطعيم وعصر ابن النفيس مثلاً .

ثانياً — وكذلك تتعرض لنفس الاختصار دراسة الانحطاطات العديدة الخاصة في نطاق الإسلام وهي جميعها فريدة . انحطاط المماليك ، انحطاط المغول ، الانحطاط العثماني ، الانحطاط العلوي ، الخ .. فمن ذا الذي يكون راضياً عن تقليصها جميعها إلى نموذج مجرد هو نموذج العباسيين أو السلاجقة ؟ ذلك ان المشكلة ، في هذه الرؤية التراثية تغير اتجاهها ، ومعناها : فبدلاً من لماذا الانحطاط ننتقل إلى لماذا الاستمرار ، ونرى فون غرونبوم يعبر عن ذلك مرة(٢٩) على الأقل ولا يستطيع أن يجيب بشيء مقنع إلاّ بالفردانية الحتمية . ثم تبقى مشكلة الإسلام المعاصر . فإن تعريفه فحسب بطابعه المركّب هو تعريف وصفي أكثر من اللازم . إذ يوافق فـون غرونبوم تمـام الموافقة عـلى حكم و. كانتويل سميث (W. Cantwell Smith) بأن الأتراك هم وحدهم ، بين المسلمين جميعاً ، الذين تبنّوا نهائياً وجهة نظر المؤرخين الغربيين ، ولكن لماذا هم بالذات ولماذا لا يكون اولئك هم العرب ؟ بما أن الأمر يتعلق باختيار ما فإنه يلوح أن المؤلف يريد أن يقول : انه يحدث عاجلاً أم آجلاً انه سيتعذر دائماً تفسير هذا الاختيار بالمعنى الحتمي ، فمن الممكن إذن أن تقدر من دون فائدة الزمن الذي ينقضي قبل الاختيار(٣٠) . وهذا هو إعطاء وزن كبير ، بصورة **مسبقة** (a priori) لحمله لواء المذهب السني البيّن ، لكن هناك شيئاً آخر في إسلام اليوم غير هيئة **العلمـاء** والمدافعين المحترفين ، حتى إذا وجب علينـا حقاً أن نعترف بأن

(٢٩) « إن حيوية هذه الحضارة الصلبة (الإسلامية) ، التي ما زالت أجوبتها على مشكلات الروح الإنسانية الكبرى ترضي ثمن البشرية ، هي حيوية مذهلة حقيقة . » (Med. Isl., p. 546) .

(٣٠) انظر : « اسلام » ص ٢٣٠ : « ان تفسيراً ذاتياً جديداً للإسلام يتطلب تقبل الروح العلمية والنقد . » .

الـ (aggiornamento des Ulamas) هو وسوف يكون عـلى جانب عظيم جداً من الأهمية . فإن فون غرونبوم يحصر منطقه التناقضات ، إلاّ أنه لا يذهب إلى أبعد من ذلك . في أي شيء يوجد إنقاص في التاريخ الحقيقي ولا سيما إقرار بأن الثقافة لا يمكنها أن تفسر الثقافة ، لا أزماتها ولا تجاوزاتها(٣١) .

ثالثاً — لنبيّن أخيراً انطباع الذاتانية القصوى في بناء « قالب » أو رحم ، الإسلام . أقول انطباع ، إذ يمكن دائماً الرد بأنه ليس ظاهراً إلاّ في المرحلة النهائية من العرض ، وانه كان نظامياً أكثر في مرحلة البحث . ومع الاحتفاظ بهذا في الذهن ، فإن المرء ليتنابه الضيق من تباين الأمثلة والاستشهادات التي تبرهن ، بالتأكيد ، على سعة في الأفق نادرة ، إلاّ أنها لا تساعد ، بعكس ذلك ، على زعزعة الاعتقاد الراسخ . ذلك أن التحليل الثقافي كان يبتغي أن يمنهج الوقائع للتخلص من تنقيطية تقليدية ، وها هو ذا نفسه يكاد أن يكون انتخابية جديدة . فهل يرجع الاختيار الأساسي لثقافة ما ، بعد كل شيء للاختيار الشخصي للتحليـــل ؟

مرة أخرى ، سوف تسقط هذه الملاحظات جميعها إذا كنا ، على الرغم من هذه التضييقات والاختصارات والمقارنات ، أو بسببها ، نصل إلى عزل هـــذا الـ « مبدأ المبنين » الشهير . فخلال تحليلات فون غرونبوم العديدة والثاقبة في الغالب يتأثر المرء بكمية من الاتفاقات ، والاستمرارات والنشازات والمفارقات من شأنها جميعها توجيه الانتباه نحو بؤرة هي أساسها المشترك وعندئذ بالذات تبدأ خيبة الأمل. وإذا نحن تناولنا أوضح النصوص في هذا الموضوع : خاتمة **الإسلام الوسيط** ، فصـــل « المظهر العـــام للحضارة الإسلاميـــة » في **الإسلام** ، وفصـــل An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology في **الإسلام الحديث** نصل إلى الكشف عن أربعة مميزات رئيسية : اللاإنسانية ،

(٣١) انظر : « أسلام » ص ٢٤٤ : « إن القومية هي سبب للتأخر في نتاج المؤرخين ، في الموقف العقلي ، الخ . » ولكن كيف تحليل القومية نفسها ؟

الحقيقة كمطلق موحى به ، الشخصية الساكنة ، المطيعة والهادئة ، ورنة خاصة(٣٢) وهذه النقطة الأخيرة ليست ذات قيمة كشفية في حين أن الميزات الثلاث الاخرى ترجع في نهاية الأمر إلى اختيار لله ضد الإنسان . والمسألة ليست في أن نناقش ما إذا كان هذا الطموح هو حقيقة طموح الإسلام السنيّ وإنما في أن نرى بأنه أشمل حقيقة من أن يفرّد الإسلام عن سواه . وهذا يتضح تماماً عندما يحاول فون غرونبوم تحديد الثقافة العربية ، أو تماماً عندما يميز جميع الثقافات غير الحديثة(٣٣) ، فإنه لا يقدم لنا أية وسيلة لعزل الإسلام داخل الثقافات غير الحديثة ، والثقافة العربية داخل الإسلام . والحاصل اننا نصل إلى ما يشبه المعادلة التالية : إسلام — ثقافة — ثقافة عربية — ثقافة غير حديثة — نافية للثقافة الحديثة . إنها في الواقع مطابقات وتباينات بين الغرب الحديث والثقافات غير الحديثة .

هكذا فإن التحليلات الخاصة ، على الرغم من غزارتها ، ليست على مستوى النتائج التي تعيد تقديم افتراضات المنهج نفسه في الحقيقة ، فحسب . ان الثقافة كمبدأ تنظيم وتباين والإسلام المحدد كثقافة يحتفظان بحالتهما كمسلّمتين بعد التحليل كشأنهما قبله . وتبقى التراثية فلسفة وهي لا يمكن أن تكون منهجاً اكتشافياً للتقصي العلمي . ومع ذلك ليس في هـــذا شيء مبطل وكان فون غرونبوم ، إخلاصاً منه لاسترشاده المستند إلى التاريخ ، قد يؤيد المزية المنادى بها من جانب الغرب على أساس التراثية من حيث هي فلسفة بما أنها سوف تكون المحاولة التي

(٣٢) « إنه لأمر جوهري أن ندرك بأن الحضارة الإسلامية هي كيان ثقافي لا يشاركنا أمانينا العميقة . فهي غير مهتمة بصورة حيوية بالاستبطان العقلاني وأقل من ذلك أيضاً بدراسة بنى الثقافات الاخرى لا كنهاية في ذاتها ولا كوسيلة للوصول إلى إدراك أفضل لخاصياتها الخاصة ولماضيها الخاص ... ويمكن أن نحاول ربط هذا بموقفها المضاد للانسانية الأساسي ، أي رفضها المتعمد لقبول الإنسان ، في أي درجة كانت ، كمعيار أو كمقياس للأشياء وإلى الاتجاه بالرضى [...] بالحقيقة البسيكولوجية » (Mod. Isl., p. 55) « إن قوة الإسلام تتأتى من توازن الشخصية الكامل التي يكون قادراً على إنتاجها عندما يبلغ ذروته . » (Med. Isl., p. 347) « إن العلوم (هي) بصفة أساسية نظام من الحقائق ثابت ، شكلية بقدر ما هي محسوسة ، عهد بها للانسان في مدة زمن محقق . » (المصدر السابق ، ص ٣٢٨) « للإسلام طعم خاص به لا يخطئه أحد . » (العدد السابق ، ص ٣٢٤) .

(٣٣) راجع « إسلام » بالنسبة للثقافة العربية ٥٨ — ٧٧ ، وحلم ... ص ٨ وص ٩ « قبل ديكارت جميع الحضارات هي وسيطية وقبل حديثة . » .

ينفرد بها بين سائر الثقافات(٣٤) . بل هناك إمكانية أن يأخذ الإسلام هذه الفلسفة على حسابه كما استرجع أموراً أخرى كثيرة بمقدار ما تشمل أجزاء عديدة تتعلق حقيقة بالعلم والتي تقدم كشفاً تماماً بتأشيرها المستمر .

فدورنا هو عزل هذه العناصر العلمية وإظهارها في إطار منهجي أكثر اتساعاً يمكنها أن تندمج .

— ٧ —

قلنا ان النقد السابق ، بل كل نقد آخر ، سوف لا يكون مقبولاً إلاّ إذا كنا نقبل مبدأ التأرخة (نتاج المؤرخين) الحديث لذاته ، أعني الحقيقة من حيث هي سيرورة غير محدودة . ولسوف تكون هناك بالضرورة ، في هذه الشروط نقاط التقاء بل ومساع مماثلة ، انطلاقاً من مفاهيم تحليلية مشتركة ، مع فوارق والحالة هذه ، في الرؤية التي قد ينبغي تماماً توضيحها .

تتعلق نقطة الاختلاف الجوهرية بمفهوم التاريخ ؛ نحن نصرّ على عدم إخضاع التاريخ الواقعي (غزارة من الحوادث ذات المستويات المختلفة ، ومدلولات مختلفة في زمن معاش وحيد) للثقافة ؛ كما أن الثقافة لا تتقلص إلى الايديولوجية أي إلى النظرية التي تكون مطروحة منها في كل لحظة ، إذ أن الايديولوجية بدورها تتجاوز في كل لحظة اللاهوت الذي هو نفسه نظرية محددة لعلاقة الإنسان بالله . وهذا مقبول بالنسبة للإسلام مثلما هو مقبول لكل منطقة أخرى تاريخية — جغرافية(٣٥) . ومن المشروع بالطبع عزل دراسة الثقافة بوصفها ميداناً مستقلاً ذا ايقاع زمني خاص ولكن ما ليس مشروعاً هو أن نزعم أن هذه الزمنية هي وحدها معيارية .

(٣٤) « كل ما نستطيع فعله حقيقة أو أن ندع لخلفائنا أمثلة مقنعة عن نوع فهمنا ونوع الحقيقة التي أفضينا إليها . إن منهجنا سوف لا يضيع ولكن كثيراً من نتائجنا سوف تصبح شيئاً فشيئاً حتماً بالنسبة للذين سيأتون بعدنا وثائق خام تخدمهم في العثور على أقيانتا . » (Mod. Isl., p. 96) .

(٣٥) يمكن أن نزعم حقيقة أن هذه الإمكانية في الإنقاص هي التي تميز الإسلام بالفردية . لا يقول فون غرونبوم ذلك صراحة ولكن يمكن استنتاجه من كثير من أحكامه . ومع ذلك يمكن ادعاء هذا عن أي مجتمع في حقبة ماضية ويبدو من المستحيل تأكيده كتكذيبه . وتبقى بناءات علماء السلالة بهذا المعنى في إطار نزعة الاعتزاز بالعرقية .

يجب أن نشير إلى أن الرغبة في المنهجة هي مبررة وأن الحفاظ على غزارة التاريخ الواقعي ليس القبول بالـ « منطق — الخاطىء » للتاريخ الوضعي القائم على الاكتفاء بسرد الوقائع . ذلك أن هذا التاريخ يتناول غموض الوقائع كمنهجة تجريبية ولا يرى أن الزمن المعاش كسلسلة متصلة الذي يستخدمه كنقطة إسناد هو نفسه بناء اصطناعي . فالزمنية اليومية أو « السياسية » بالمعنى المألوف تفرض نفسها على هذا النحو عـلى زمنيات أخرى : اقتصادية ، سياسية ، اجتماعية ، ثقافيـة ، ايديولوجية ، بسيكو — سوسيولوجية ، الخ .. وحتى عندما يكتب المؤرخ المحترف التاريخ الاقتصادي ، تاريخ الذهنيات ، الخ .. فإنه لا يعزل الزمنية الخاصة بكل ميدان من هذه الميادين . كل شيء منحل في هذه المعقولية الظاهرة ألا وهي معقولية الحدث . ذلك لأن الجانب الخادع لهذه المعقولية قد ظهر منذ ذلك الزمن الطويل الذي نشأت فيه فلسفات التاريخ . فالاتجاهات اللاحقة — الواقعية التاريخية ، والاجتماعوية ، والتراثية والعلومية(٣٦) — التي تبحث جميعها عن نقطة انطلاق غير الحدث السياسي ، ترمي ، كل منها على طريقته ، إلى مفهوم للتاريخ أكثر اعداداً عبر كشف زمنية خاصية . والخطأ هو أن هذه الزمنية قد قرّر فيما بعد انها الوحيدة الواقعية والمحاولة العلمية تنحل في الفلسفة . فإذا احترسنا من المضي إلى هذا الحد فإن المغامرة تبقى مشروعة بالطبع . والأمر الذي يعطيها صحة أكثر فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي هو أن المرء يشعر فعلاً بدءاً من الدراسات الجزئية (المتعلقة أساساً باللغة ، بالأدب ، باللاهوت وبنتاج المؤرخين) أن الزمنية الثقافية مهيمنة في غضون عصر معين . ومن أجل بناء صورة أمينة لما نفهمه فإننا نكاد أن نكون مدفوعين إلى استخدام مفهوم الجهاز المفصلي . ويمكن القول أن هــذا المفهوم يفرض نفسه بنفسه . ولكن لا بد من التحديد بدقة : إن ما نحصل عليه ليس شيئاً آخر سوى صورة . فالتمنهج ليس بذاته سبباً . إن تسويغه موجود في ميدان آخر ، في زمنية أخرى ، ما زالت في شطرها الأكبر مستعصية عـلى تقصياتنا . ويظل التاريخ الوقائعي ، التاريخ الذي يكتفي بسرد الأحداث ، الذي ليس التاريخ السلبي ، الانتقادي ، أو التاريخ المبرمج ، وسوف يبقى دائماً

(٣٦) على نحو ما يعرض ذلك اليوم م. فوكو (M. Foucault) يذكر ر. آرون (R. Aron) في وقت جد مناسب النسب المنهجي بين فوكو وديلثاي (Dilthy) في : « من أسرة مقدسة إلى اخرى » غاليمار ، ١٩٦٩ ، ص ٢٥٩ .

موضع اهتمام وعناية ، إذ منه يأتي في النهاية كل تقدم . لكن كل شيء لا يمكن أن يوقف إلى ذلك اليوم البعيد الذي يستطيع فيه أن يجيب على جميع أسئلتنا(٣٧) . ولا بد من أن تدرس الميادين الاخرى وفقاً لمنطقها الخاص .

بطبيعة الحال لن يشار أبداً إشارة كافية ، إلاّ بهذه المناسبة ، إلى أن تاريخ الإسلام هو جذاب وخطر . جذاب لأنه يطلب النظام والبناء ؛ كل شيء يقدم لنا دفعة واحدة في إطار الثقافة والايديولوجية : لدينا نظرية للدين وقليل من الشهادات عن الدين المعاش ، نظرية في السياسة وقليل من الوثائق السياسية المحددة ، نظرية في التاريخ وقليل من الحوادث المؤرخة ، نظرية في البنية الاجتماعية وقليل من الـ « أفعال » المتميزة بصفات فردية ، نظرية في الاقتصاد وقليل من السلسلات المرموزة ، الخ(٣٨) . والخطر هو في أن توشك كل لحظة على خلط النظرية بالعمل ، ما دام ان أحدهما جاهز ، مهيأ ، في حين أن الآخر يتطلب في آن واحد بحثاً وإعداداً . وهذا الوضع هو ما يقدم للتحليلات الثقافية مظهرها من الحقيقة ، إذ أن الزمنية التي تطرحها كمسلّمة تتطابق مع الزمنية التي فرضتها السنة الإسلامية . فنحن أنفسنا محكوم علينا ، في فترة أو أخرى ، بأن نكون أو نظهر كتراثيين ، لكن دورنا هو تماماً أن لا ننسى أبداً بأن هذه الزمنية ، زمنية السنة وزمنية التحليل التراثي التي تبدو إلى حد بعيد ملائمة لها ليست إلاّ إعداداً ، ليست هي الحقيقة الواقعة العارية . إن المطابقة القطعية بين عدة أمور وإنقاصه إلى حس مشترك ، هذا يكفي من أجل فهم التراثي ولكنه ليس التفسير ؛ إلاّ أن العامل الذي يحدد هذه المطابقة نفسها هو خارج الثقافة . ويجب البرهان عليه ، عندما يكون ذلك مستطاعاً والتذكير بأنه مطلب ملح عندما لا نملك في ذلك بعد الوسائل(٣٩) .

(٣٧) هذا ما يعترض عليه كثير من الانتقادات في البحث عن الحركات الايديولوجية العربية المعاصرة . بما انكم تعترفون بأولوية العامل الاقتصادي ، اهتموا بالتاريخ الاقتصادي ، اهتموا الايديولوجية كما يحلو لهم القول . هكذا يعارضون بصورة لا محدودة ما يجب أن يكون بالكائن ، إذ هم أيضاً لا يهتمون بالتاريخ الاقتصادي .

(٣٨) يحلل كتاب روبن ليفي (Reuben Levy) : « Social structure of Islam » ، كامبردج ١٩٦٢ ، فعلا بنية اجتماعية معيارية ونظرية أكثر من أن تكون بنية فعلية واقعية .

(٣٩) تشبه تحليلات « الايديولوجية ... » (مصدر سابق) تحليلات التراثيين فعلا ولكن الذين يميزون فيها مثالية هيجلية أساؤوا قراءة الكتاب إذ لم يروا أن يعرض إلا فترة من التحليل وانه يضع نفسه من زاوية الايديولوجيين أنفسهم. إنني لم أؤكد أبداً أن التطور الايديولوجي هو في أساس التطور الاجتماعي . قلت انه في فترة محدودة (لأسباب تتجاوز إطار الكتاب) ان التناقضات الايديولوجية تصبح هامة إن لم تكن قاطعة .

هذا الرفض في تقليص التاريخ إلى نظريتين ، مع الإقرار بمشروعية المنهجات الجزئية يفضي إلى تباين في التصور : ان البنية ليست قبلياً (a priori) انعكاساً تقابلياً ، والثقافة ليست الاختيار الأصلي بين تطورات ممكنة ، وإنما هي جملة الآثار الثقافية سواء أكانت في الحاضر قابلة للتمنهج جميعها أم لا ؛ والمطابقة أو التقليص الرمزي ليس تحديداً وإنما الحصر بعنصر محدّد غريب عن الثقافة يعرض هذه المطابقة . بالطبع ان هذا الاختلاف في استخدام المفاهيم ليس بيّناً رأساً ؛ ففي بعض التطورات بصورة خاصة تلك التي تتعلق بايديولوجية الثقافة (نظرية الشعر ، نظرية الله ، نظرية النحو) ان استخدام الوسائل التحليلية نفسها (مقارنات متطابقة أو متباينة ، مماثلة مقطع وإعادة تركيب المجمل التصوري ، متابعة سلسلة من التعابير الممكنة لمبدأ واحـد في ميادين مختلفة ، الخ ..) يمكن أن يجعل هذا الاختلاف غير ملاحَظ تقريباً . وهذا المستوى هو ما يمكن عليه تناول كثير من تحليلات فون غرونبوم حيث تؤثر ثقافته الغزيرة تأثيراً بالغاً . ذلك أن هذه المحاولة وحدها تتيح تجنب أخطائنا المستوطنة : الانتقائية والمماثلة المباشرة لذاتية الماضي . وهذه هي الوسيلة الوحيدة كذلك للوصول إلى موضوعية معيّنة التي لا تكون بالتأكيد هي الحقيقة المطلقة ولكنها هي أساس اللاإدراك بما أن السنة التي كانت بالنسبة لنا هي هذه الموضوعية لا يمكن أن تفرض على الآخرين(٤٠) .

— ٨ —

انطلاقاً من هذه المقدمات المنطقية لا بد من أن يكون هناك تقسيم للعمل بين أولئك الذين يدرسون البلدان السائرة على التقليد الإسلامي . ومن الممكن بصفة تخطيط إجمالي تمييز الميادين الأربعة التالية :

١ — الإسلام من حيث هو تاريخ : في هذا المستوى ، ليس للإسلام سوى معنى واحد جغرافي — تاريخي . ويجب أن تؤخذ جميع التنوعات بعين

(٤٠) يمكن أن نقدم مثلا على الذاتانية المفرطة في التطرف دراسـات أبو زهرة العديدة في الفقه وشوقي ضيف في الأدب . فإذا لم نتوصل إلى الكشف عن الفوارق وتنهيجها فسوف نكون دائماً فريسة الحاضر الأبدي .

الاعتبار(٤١) ، والتصور الرئيسي الذي يقود البحث في هذا الميدان هو مفهوم النوعية ؛ والمقصود استبانة أدق العلامات الفارقة وعدم إغراق الحالات المحسوسة في حالة نموذجية ، وبالتالي الارتياب في جميع الآراء القبلية سواء أكانت آراء السنة في الماضي أو آراء أصحاب نظريات اليوم . وكما يتطلب عمل المؤرخين الحديث فإننا سندخل إيقاعات مختلفة من التطور من السياسة إلى الاقتصاد وإلى الأثر الثقافي .

٢ — الإسلام من حيث هو « ثقافة » : الهدف هنا هو البحث عن مبدأ إعادة تنظيم المنتجات الثقافية عبر سيرورة من التسنين المستمر . ولكن على عكس التراثيين ، لسنا ملزمين بأن نعتبر كمسلّمة أن مبدأ التقليدين هو المبدأ المبحوث عنه. يمكن رفض هذا النوع من التأرخة وتقدير انه من الممكن أن يظل المبدأ المبنين في منجى على الرغم من جهود السنيين . وبما أن إعادة التنظيم هذه ليست قاطعة على كل حال بل ترمي فحسب إلى إعادة بناء صورة أمينة أكثر ما يستطاع لمجموع مركب من الوقائع يمكننا تماماً أن نتصور أنه في مقدورنا الآن إعادة تنظيم سنة التقليديين الخاصة أفضل مما فعلوا . غير أننا لا نستخلص من ذلك أية نتيجة ، لا بأن تلك البنية الباقية ضمنية كانت **المحرك** الحقيقي لتطور الإسلام ، ولا بأن هدف البحث النهائي هو هناك(٤٢) . ان القبول بغزارة التاريخ المحسوس يعيد لأعداد النظام الثقافي للإسلام جميع إمكانياته في التطور . فعدم الخلط بين التاريخ ونظرية التاريخ تنقذ التاريخ وتحرر النظرية .

٣ — الإسلام من حيث هو سلوك ؛ أو على نحو أدق من حيث هو اخلاقية :

(٤١) راجع : « إسلام » ص ٢٠٣ . إن ملاحظة محمد كرد علي التي ترفض اعتبار الإسلام جملة هي مبرر تماماً ولا يحق لفون غرونبوم رفضهـا حتى وإن كانت مؤكدة في أثر آخر يتولى الدفاع عن الدين .

(٤٢) إن تاريخانية « الايديولوجية ... » (المصدر المذكور سابقاً) تختلف عن تاريخانية التراثيين لأنها مستنتجة وقطاعية . فالبنى الايديولوجية التي ألقى عليها الأضواء تستند إلى التاريخ الغربي ، لأن مجتمعنا واقع تحت السيطرة . فإذا كان تحديد الايديولوجيات هو ايديولوجية بالنسبة لنا فانني لم أقل بأن ذلك كان كذلك بالنسبة للغرب : والتحديد الاجتماعي — الاقتصادي يحال إلى جانب الغرب بسبب السيطرة الامبريالية. وليس النمو= هيجلياً إلا في الظاهر لأنه جزئي. وما هو منكر أو منفي في الكتاب هو الوهم بأن جميع المجتمعات تكون متساوية ، مستقلة ذاتياً في نظار المنهجية « العلمية » ؛ والمقصود هنا وصفية علمية لا ترى الوحدة النسبية للعالم التي نتجت عن الامبريالية الحديثة .

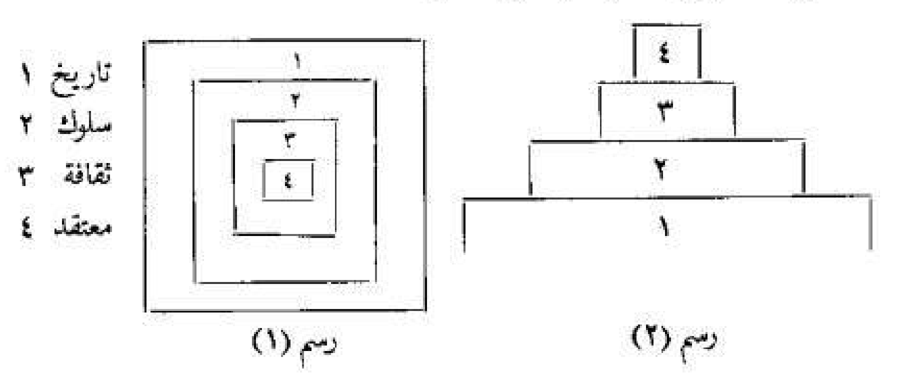
من الصعب أن ننكر بأن هناك أساساً مشتركاً للتربية ، أسرياً بصفة أساسية ، في جميع البلدان الإسلامية يسهم في إبراز شخصية ذات أساس تقليدي ما تزال حتى الآن هي الغالبة في نطاق واسع . فهناك تربة غنية من أجل تنقيبات علماء النفس الاجتماعيين والمحللين النفسيين . إن تحليل الفرديات التاريخية والسير الذاتية والنماذج الأدبية وبسيكولوجية الأطفال وفلسفة التربية التقليدية والأخلاق العائلية ، الخ .. يتيح لنا أن نستشفّ من الآن وسيتيح كذلك أكثر في المستقبل بنية أساسية واضحة لـ « شخصية المسلمة » وان الأولى للتحليل التفاضلي هو أن يوجّه إلى المجتمعات التعددية وبدقة متناهية إذا كنا نرغب في الوصول إلى نتائج قاطعة(٤٣) . ولكن هنا كذلك ، إذا كنا مجبرين على أن نحصر نظرياً الذي يكون فيه التحليل النفسي وعلم النفس التاريخي مطابقين لموضوعهما ، فلا نؤكد شيئاً **قبلياً** ؛ اننا لا نستنبط هذا السلوك ، هذه البسيكولوجية ، هذه الشخصية من نظرية لاهوتية ؛ نستنبط منها إمكانية الاستقلال الذاتي للاسرة بالنسبة للمجتمع وبالتالي زمنيتها الخاصة . وهذه الشخصية لا تكون موضوع دراسة إلاّ في الحدود التي أتاح التاريخ نفسه بعزلها . ولا يمكنها أن تعتبر ، في هذه الظروف لا كهدف (اتجاه) للتطور ، ولا مصدره (علته) . ومن الضرورة الحذر دائماً من الميل لتفسير تطور الوقائع انطلاقاً من هذه الشخصية . ومن الممكن ، في ظروف معينة ، أن يكون لهذا « التوازن المجمد » ألا وهو النموذج الثابت للشخصية دائماً ، تأثير قاطع على التطور السياسي أو الاجتماعي أو حتى الاقتصادي ، لكن التاريخ أيضاً بكل تعقيده هو الذي يعرض تحقيق هذه الامكانية .

٤ — الإسلام من حيث هو اعتقاد : هو الميدان الأصعب في العزل في نطاق الأبحاث الحالية . بما ان كل ما هو معياري (فقه) ، ونظري (لاهوت) ، اخلاقي (شخصية) ينتمي إلى ميادين أخرى ، فالمقصود أن نرى ما يظل غير محلل لكي نعطيه وضعاً مفرداً . وهنا أيضاً يلتقي المستشرق والتقليدوي في التأكيد على أن الإسلام ، على وجه التدقيق يستنفد نفسه فيما يتقدم ، بالنسبة للأول لا يبقى على

(٤٣) قارن هنا شيخ حميدو قان (Hamidou Kane) في « المغامرة الغامضة » ، جوليار ١٩٦١ وطه حسين في « كتاب الأيام » . فن الواضح البديهي أن الدراسات التي تجري في بلاد كالهند ، لبنان ، نيجيريا حول سيكولوجية الإسلام هي التي يمكنها أن تبشر بخير عميم لأن حقل البنيات ضيق وبهذا نفسه يكون ذا دلالة .

وجه الدقة شيئاً(٤٤) ؛ وندخل بالنسبة للثاني إلى ما لا يمكن وصفه . فالموقف الذائع جداً لدى الايديولوجيين ، الذي يرتكز على التطابق مباشرة مع وجه من السنة وانطلاقاً منه إعادة تنظيم ماضي وحاضر ومستقبل كل أو جزء من العالم الإسلامي : هذا الموقف لا يدخل في إطار ما نحاول تحديده هنا . هذا يشكّل شطراً من ايديولوجية العالم الحاضر المطلوب تحليله في عداد مظاهر الإسلام من حيث هو سياق تاريخي . يمكن القول بصراحة اننا نرى في الوقت الحالي قليلاً من المحاولات الهادفة إلى توضيح الإسلام من حيث هو إيمان . فالشروح حول هذا الحديث يمكن أن تكون عديدة ، إلاّ اننا نلفت النظر فحسب إلى دور الغموض المنهجي الذي لا ينكر ، والذي حاولنا إزالته .

إن تقسيم العمل على النحو الذي أجملت فيه خطوطه قد أملته الضرورة العلمية وحرص على الفعالية في آن واحد . وهو سيكفل لكل إنسان حرية كبيرة في ميدان الدراسة الذي يختاره وهذا بالنسبة للمسلمين ولغير المسلمين على حد سواء . وكل واحد سيعرف عن خبرة ماذا يمكنه أن يفعل وماذا لا يمكنه . ومن الممكن رسم الاختيارات المنهجية السابقة بالخطوط التالية :



رسم (١) رسم (٢)

فالرسم الأول يمثل الاختيار المنهجي لدى المستشرق ورجل الدين ؛ والرابع وهو مجال المقدس الذي يُرد إلى **العقيدة** ، إلى **الفقه** وإلى السلوك؛ هو لب المنظومة كلها ؛ هو المحرك والعامل الحاسم . ويحدد الرسم (٢) ميادين البحث كمستويات

(٤٤) يلفت النظر فون غرونبوم إلى أهمية الممارسات الخارجية (صلاه ، صوم ، تصدق ، حج) في تعريف الإسلام الذي يقترب هكذا من دين الشرق .

لزمنيات خصوصية لكن كل مستوى يتحدد بالمستوى الذي يسبقه . الأمر الذي لا يعني ان ليس ثمة تشكل مستوى بالمستوى التالي إلاّ أن هناك فرقاً من التشكل إلى التحديد ؛ ان الانعطافات الموقتة لمعنى التحديد يمكنها أن تقع ، لكن العمل على إظهارها وعلى تبريرها إنما يتعلق بالبحث المحسوس .

— ٩ —

لنذكر ختاماً لهذا البحث بعض الكلمات الإضافية في المجال الرابع الذي يعتبر أصعب مجال في الإحاطة به . ويمكن أن نماثل نقطة انطلاق ممكنة تكون انعكاساً جديداً في مفهوم **منهج السنة** : المقصود إعادة فحص الأسس المنطقية **للسنة** « أو للشيعة ، والعبادية إو لشبه الشيعية المنتشرة في بلدان معينة »(٤٥) ، وليس المراد إعادة بناء تاريخ **العقيدة** السنية ، فهذا من دائرة اختصاص المجال الأول وعلى مستوى آخر من المجال الثاني ؛ بل الأصح العمل على أن يقال للسنّة ما كانوا يحاولون قوله دون أن يقال تماماً(٤٦) . فقد كان السنيون يفكرون بعبارات **وسائل — غايات** ؛ كانت وسائل الايضاح والبرهان تتبدل ولكن جميع الأمور كانت في خدمة غاية بعينها . والمراد الآن أن نرى ما إذا كان في هذه الغاية لا يوجد كذلك الصيغة والمعنى . وما سوف ينبغي مطابقته هو هذا المعنى . فالذي سوف يعدّ ما يدعوه نظرية لاهوتية جديدة ، أو **تحليلا** جديداً ، أو تفسيراً جديداً للايمان ، بحسب التصورات التي سيستخدمها ؛ لن يفكر بالطبع بصيغ اليوم وإنما بصيغ جميع الأزمان ؛ انه سيسعى إلى ما كان يقال من خلال وعلى الرغم من المذاهب اللاهوتية(٤٧) .

(٤٥) إن سنية مراكش ، على سبيل المثال ، هي خاصة جداً حتى إذا ما قورنت مع سنية البلاد المجاورة .

(٤٦) هذا التفسير ممكن بإزاء كل حديث ، حتى خطاب من يضع نفسه في أعلى مستوى الوعي . وهذا هو انتقال الزمن الذي ينسحب من الوعي إلى اللاوعي ، ومن المشروع الكلام عن حديث أو عن منطق الثورة دون أن يعني ذلك أن هذا المنطق كان جوهره أو حقيقته الخفية . فتلك هي بالاحرى حقيقتنا المقصودة التي تتعلق بالتأكيد بشيء آخر غير ذاتانيتنا .

(٤٧) انظر محاولة حسن حنفي المفيدة : « **مناهج التفسير** » ، القاهرة ١٩٦٥ ؛ و « **لاهوت وعلم الأجناس** » ، **يقظة العالم العربي** ، بروكسل ، طبعة دوكولوت ١٩٧٢ ، ص ٢٣٣ — ٢٦٤ حيث يؤكد أن اللاهوت ليس هو الدين ويضيف (ص ٢٤٦) « ان أحكام القضاء يمكن أن تفيد كنموذج شجاع لتحول الدين ليس إلى علم اللاهوت وإنما إلى علم الأجناس » .

على هذا المستوى كذلك سوف يكون التاريخ حاضراً ، ولكن مفرّغاً بشكل صعوبات ، مشاكل ، تناقضات مذهبية ، حيث سيتجمد تحت نظر من يعيش في ظل الخلود . فإن الايديولوجي الذي يتطابق مباشرة مع التقليد ينقض تلك الصعوبات بالموافقة الآنية ؛ فيستنير وكل شيء شيء تتحول قيمته في حين أن رجل الإيمان على المستوى الذي نحاول المحافظة على بقائنا فيه ، يبرر المسائل من حيث هي كذلك . وها هي بعضها :

— من المطلوب إعادة تأويل **عقائد** الماضي . والمقصود بالتأكيد هو فصم ما . يرى فيه المؤرخ والتراثي قطيعة شاملة ؛ لكن رجل الاعتقاد لا يرى فيه من منظوره أي فارق نوعي عن التوجيهات التي قام بها أمثال الأشعري أو الغزالي أو ابن تيمية.. بل أكثر من ذلك فانه سيقول ان هذه القطيعة متضمنة في تعبّد كل مسلم(٤٨) .

— مطلوب إعداد الاعتقاد بصفة عامة ، مفهوم الاعتقاد نفسه . فإن إيجاد نظرية في مجموع ظواهر الإيمان ودرجاته وفتراته ، الخ .. هو موضع الاهتمام لأن مقاومة الآخرين ، صممهم داخل المجال الإسلامي وخارجه ، حادث فعلاً . وإنكاره لا يؤثر في الغير إلاّ بمقدار ما لا يكون إيمانه معقلناً ، الأمر الذي يغدو نادراً أكثر فأكثر ؛ عندئذ يسقط المرء نفسه في مباشر الوعي « المزيف » أي انه يصبح مقولة أو لحظة في نظرية إيمان الآخرين(٤٩) .

(٤٨) « الكتابة هي تجديد شباب التاريخ (المصدر السابق ، ص ٢٥٥) » « إن الفكر الديني في جوهره هو فكر دون شكل . إن شكله يأتي من التاريخ [...] فالقصد ، المشروع يحدث في روح راديكالية . يريد أن يقفل التقليد إلى الأبد بصورة أن يصنع الدين جزءاً من الواقع آخذاً في النمو. » (ص ٢٦١) « فالمتصوفة بهذا المعنى هم المفسرون الحقيقيون وعلماء اللاهوت هم المخطئون . » (ص ٢٦٢) .

(٤٩) يستأنف فون غرونيبوم فكرة ا . ل. كروبر (A. L. Kroeber) ان الإسلام هو إنقاص ، تبسيط لعقيدة العصر ، المسيحي بصفة جوهرية . (Mod. Isl., p.7) ويضيف انه لن يستدرك أبداً تأخره التصوري (Med. Isl., p. 322) . إن اللاهوت المسيحي ، إذا أخذ في جملته ، يشمل الإسلام على الأقل كإمكانية ، دون أن يستطيع الإسلام أبداً أن يشمل جميع احتمالات اللاهوت المسيحي الموجودة بالقوة ؛ ومن هنا حكمه غير الملائم على محاولة ابن حزم الذي كان يمكن الاستناد إليه ضده . ويجب علينا مع ذلك القول اننا لا نستطيع الإجابة على هذا في إطار الأبحاث التاريخية الجغرافية (أن نبتيء له على سبيل المثال ان اللاهوت الإسلامي كان في القرن العاشر أرفع من المسيحي) . فالجواب الوحيد الصحيح يقع في إطار هذه الإعادة لتفسير الإسلام من حيث هو عقيدة ، وإلا فإن الحاضر سوف يعطيه الحق دائماً .

— يجب تناول المجتمع بكل تعقيده وعلى جميع مستوياته كحادث معطى يفرض نفسه على رجل الإيمان فلا تغريه الضوابط التي يفرضها عليه . وطرح العكس كمسلمة هو الوقوع من جديد في الايديولوجية التي تشكل جزءاً في الميدان رقم ١ . وعلى المستوى الذي نحن فيه ينبغي على رجل الايمان أن ينطلق من المبدأ الذي لم يعد يؤثر بصورة حاسمة على مشكلات السلطة : فهذا هو الشرط نفسه لمشروعه وإلاّ فإنه سينتظر عودة اليوطوبيا ولا يقول شيئاً . وليس ذلك لأنه ضعيف وإنما لأن مفهوم الإيمان اليوم يتضمّن هذا المبدأ المطروح . فالإعداد أو التوضيح المقصود سيكون بالضرورة من شأن أقلية بطولية ذلك ان إمكان نشوء إسلام ما بالنسبة للوقت الحاضر سيكون في هذا الاطار فحسب .

إن تحقيق الشروط الشكلية السابقة لا يتعلق ، كما يمكن استخلاص ذلك بسهولة من التطورات التي سبقت هذا الإسلام ، بصياغة الإيمان نفسه ولا بالمسلك ولا بالثقافة ، وإنما بتطور التاريخ في جميع تعرجاته . أما أن تكون صياغة الايمان محصلة فهذا يستحق بالكاد أن يشار إليه ؛ وهذا ليس صحيحاً مع ذلك إلاّ في نهاية السياق . وإلاّ كان يجب أن نفضي إلى نوع من الابتذال : طالما ان حادثاً لم يتحقق فذلك ان شروطه لم تتوفر . فالمشروع في حقيقة الأمر يتعلق بشروط ذاتية لا تكون دائماً خاضعة لمجتمع واحد ؛ فالأثر الحاسم الاجتماعي ، الانتشار يكون متعلقاً دائماً بالتأكيد بشروط موضوعية . ومن الممكن ، أن تكون صياغة هذا الايمان في الساعة الحاضرة الشغل الشاغل لاحدهم ممن تنتظره الشهرة . عندئذ ، تتحقق مرة أخرى صراحة القضية القائلة :« الاسلام هو لجميع الأزمان » ، على وجه الدقة لأن ذلك لا يقصد به نفس الإسلام ؛ فالكلمة تعني بكل بساطة حقيقة واقعة تكون جديدة في كل مرة(٥٠) . على هذا المستوى لا يبقى للمؤرخ

(٥٠) ها هنا تظهر ضرورة دراسة تحليلية للغة العربية من حيث هي مرآة الخلود . لكن هذه الدراسة يجب أن تكون قد جرى تجاوزها في اللحظة نفسها التي تمارس فيها . والمقصود أن نشرح لماذا تساعد اللغة على وهم الخلود ، وليس أن نبحث فيها حقيقة عن الخالد ، عن المفارق كما يبدو أن « فلاسفة » اللغة يفعلون . فنحن نعلم جيداً جداً أن قواعد النحو ، اللاهوت، التقليد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعضاً ببعض في الإسلام وندرك الإغراء الذي يعانيه بعضهم بالنسبة لأبعد الاتجاهات المبنية عن الدقة العلمية ؛ ولكن من هنا يعثرون على التقليد وما من أحد بحاجة للقيام بالدورة الكبرى ، المرور بالدقة اللغوية المعاصرة. ومع تمام الاعتراف للدراسة اللغوية باستقلالها الذاتي فإن المقصود على وجه الدقة هو إماطة اللثام عن الوهم الكامن في اتخاذ اللغة كمرآة للخلود ، وهذا هو أساس جميع المشكلات الجمالية ، اللاهوتية والمباحث العلوية في ثقافتنا التقليدية . فإن إعادة التفسير موضوع البحث في الملاحظة السابقة لا يجب أن تنطلق على وجه الدقة من اللغة وإلا فإنها تلتقي بصورة حتمية بالتصوف التقليدي .

ولعالم الاجتماع التراثي ، ولمحلل السلوك ما يقولونه ؛ فعلى رجل الإيمان أن يتكلم في حين عليهم أن يصغوا وأن يسجّلوا .



ثانيــاً :

تاريخانية وتحديث

٤

الانتليجنسيا العربية والواقعية التاريخية

« اننـا المعاصرون الفلسفيون للزمن الحاضر دون ان نكون معاصرين له »

ماركس : « مساهمة في النقـد الفلسفي للحق لدى هيجل ، اثار فلسفية » مجلد ١ ، طبعة كوست ص ٩ .

تنشأ الفلسفة وتتطور وتنبعث في الجدل ؛ فهي لا تستطيع بإعادة النظر في مسائل قديمة بنفس العبارات ، أن تنقذ نفسها من المفارقة التاريخية التي تتربّص بها دائماً . ولا تتجدد إلاّ باتخاذها على عاتقها ما تطرحه الممارسة الاجتماعية اليومية من مسائل تظهر بادىء ذي بدء في شكل نقد ــ جدلي . فقد مضى علينا وقت طويل حتى أدركنا أن لينين قد أثار مشاكل خطيرة ، اخلاقية وعلومية في كتاباته القصيرة التي كان يكتبها في المناسبات ضد رفاق حزبه الاشتراكي ــ الديموقراطي الروسي طيلة السنوات الممتدة من ١٩٠٠ ــ ١٩١٠ ؛ كذلك لم نتوقف عن نقد خصب المجادلات التي مزقت الماركسية الغربية في برلين ، فيينا أو بودابست في عصر الثورة الالمانية (١٩٢٠ ــ ١٩٢٤) . من النادر ، بالطبع أن يكون مثيرو تلك المجادلات هم الذين يستمدون منها أخصب النتائج النظرية . فمن ذا الذي يحرص اليوم على التنويه بأن إشكاليات شخص كماكس ويبر (Max Weber) أو ج. شومبيتر (J. Schumpeter) أو ك. مانهـايم (K. Mannheim) ؛ من ذوي التأثير البالغ في ميدان العلوم الاجتماعيـة ، تتولد ، وهي لا تكاد

تتعدل : من التساؤل الماركسي في تلك السنين أو في حقبة سابقة لها مباشرة ؟ وثمة مدارس أخرى ذات إلهام صوري ليست سوى أبنائها الطبيعيين ، كما قد يمكن القول . أفليس الانفلات من التاريخ ، من الديالكتيك ، من الحدث ، في الواقع ، منذ افلاطون هو وسواس الفلسفة الدائم . والحال انه أقيم الدليل كذلك ، منذ زمن طويل وفي المجالات الثقافية المختلفة أن تجديد الفلسفة نادراً ما يأتي ، مع ذلك إلاّ من تأمّل في السياسة المعاصرة(١) .

لو اننا بحثنا اليوم عن المكان الذي يحتمي فيه التأمل الفلسفي في البلدان العربية لما عثرنا عليه بالتأكيد في الأماكن الهادئة التي يتردد عليها أساتذة الفلسفة . كما يندر أن يعثر المرء على نظرية في الله عند **العلماء الفقهاء** أو **الخطباء** المتعددين الذين تمدّهم الدولة الحديثة بالعون ، ولا إشهاراً لليبرالية لدى المحامين والصحفيين . لسوف يجد بالتأكيد طبعات جديدة لنصوص كلاسيكية من الفلسفة أو من اللاهوت ، دروساً مشروحة ، جهوداً جديرة بالتقدير من أجل توفير المصطلحات الحديثة . ولكن ليس الدليل المنتظر بفارغ الصبر لمعرفة استخدام شخص كالفارابي أو كابن خلدون ، ذلك الدليل الذي يمنعنا من الانجراف بثقلهم إلى هاوية اللحظة الجامدة . وأقل من ذلك ما يعثر عليه من الترياق لجراح القلب والفكر اللذين تركهما غريبين أحدهما عن الآخر المكونات الثلاث للثقافة العربية المعاصرة : التركة اليونانية الكلاسيكية ، كما فسّرها المفكرون المسلمون ، الفكر الإسلامي في العصر الوسيط والفلسفة الغربية الحديثة بكافة تنوع مدلولاتها المتتالية .

فليس يوجد اليوم منهج حي لإجراء التكامل ، قادر على استئصال المرض المستوطن في كل ثقافة شائخة ، الانتقائية التي هي موت الفكر ، إلاّ في طائفة واحدة من الكتابات ، الدراسات ، ولا سيما تلك التي تعالج مجريات السياسة . فإن الكتاب العرب المعاصرين ، **المتكلمين** الجدد يكادون لا يمسون الفلسفة أبداً إلاّ في حلبة الجدل(٢) .

(١) في الفلسفة العربية الكلاسيكية والدور الذي يلعبه فيها الانشغال السياسي انظر المقال الموثق والدقيق الذي كتبه محسن مهدي (Islamic Philosophy) في الانسيكلوبيدي البريطانية بطبعتها الجديـــدة .

(٢) إن ناصيف نصار هو حقاً فيلسوف في محاولته : « نحو مجتمع جديد » ، حيث ينتقد البنى الطائفية في لبنان الحالي أكثر منه في دراسته عن الفكر الواقعي عند ابن خلدون .

منطق النهضة الأولى :

إن حقبة الكفاح الطويلة من أجل التحرر السياسي ، التي شهدت معارضة عنيفة وأحياناً متقلبـــة بين التجديديين والمحافظين ، المتدينين والعلمانيين ، الراديكاليين والمعتدلين ، حيث كانت الظاهرة الثابتة الوحيدة هو لحن الغناء الثنائي الجاري أمام عين الأجنبي المسيطر : اليقظة ، الساخرة ، تلك الحقبة قد ورثت لنا أدباً جدلياً غنياً تكاد دراسته تبدأ بصورة منهجية . ولا شك في أن المشكلات المطروحة — لماذا انحطاط هؤلاء وهيمنة اولئك ، كيف حدثت النهضة ، معنى **محنة** العرب — مأخوذة كما هي ، كما كانت تبدو في ذلك العصر ، وتبدو كذلك أكثر اليوم مصابة بالإهمال . وكما قد تبدو رواية ذات نزعة طبيعية من القاهرة لكثير من القراء الغربيين نسخة باهتـــة عن زولا أعـــاد كتابتها بيوباروجا (Pio Baroja) ، كذلك فإن تلك المباحث المسهبة إذا مـــا تناولهـــا المرء بذاتها ، قد تأخذ شكل مختصرات جافة لكتاب النهضة أو كتاب القرن الثامن عشر. ومع ذلك لا نحصر نفسنا في حدود هذا المعنى الأولي ولنقرأ بلا انقطاع دراسات في الفكر العربي المعاصر ، في الفلسفة الروسية في القرن التاسع عشر ، في الفكر الصيني اللاحق لعام ١٨٤٠(٣) : فإننا نجد البنية نفسها ، دون أدنى إشارة من التفاهم السابق أو التأثير المتبادل . أين توجد البؤرة العاملة على التوحيد ؟

قد يقال انها في الغرب . ولكن ما هو هذا الغرب عندما تبدأ تلك الدراسات على وجه الدقة بهذا السؤال وعندما يختبيء داخل الغرب — الموضوع ، غرب— ضد يصاحبه كظله ؟ فإن الغرب يسائل نفسه في نفس اللحظة التي يسائله فيهـــا الآخـــرون .

إن محاكاة تقدم (تعاقب) الأفكار (بدلاً من المفكرين) (٤) سوف تقدم

(٣) كأمثلة : ألبير حوراني في : Arabic Thought in the Liberal Age, London, New York, Vintage Books 1953 ; Hans Kohn : Panslavisme ; Suuyu Teng et Johnk. Fairbanko, China's Response to the west, Cambridge, Mass, 1954 ومن الممكن كذلك أضافة محاولة اوكتافيو باز الرائعة في « متاهة الوحدة » ، فلم أقم بهـــذه التجربة إلا بعد أن كتبت « الايديولوجية العربية المعاصرة » .

(٤) انظر : « الايديولوجية العربية المعاصرة » ، الفصـــل الثاني ؛ و « China s Response » وهو نص بقلم ليانغ شي – شاو ، كتب عام ١٩٢٢ ، ص ٢٦٧ – ٢٧٤ .

بذاتهـا مادة واسعة للمقارنات . أكثر من ذلك ، ان جميع تلك المتتاليات إذا ما أخذت في مجالات ثقافات ، غير غربية ، مختلفة ، وإذا ما ردت إلى إشكاليتها المشتركة ، سوف تعطى من جديد ، كامل مضائها لمشكلات عتيقة ، معلقة دائماً ، طرحت صراحة في الماضي وربما تكون اليوم أفضل حظاً في أن تتحقـــق .

مسائل خاصة باديء ذي بدء ، ومحيِّرة جداً إذا لم ندخل في الحساب فرضية العبقرية الفردية . لماذا كان بيلنسكي (Bielinski) قادراً عـــلى فهم هيجـــل وليس ف. كوزان (V. Cousin) أو أي انجليزي من القرن التاســع عشر؟ لماذا كان ليسنغ (Lessing) يستطيع تحديد شروط مسرح جديد وليس ديدرو (Diderot) وهيردر (Herder) قادراً على خلق فلسفة حقيقية للتاريخ لا فولتير ؟ بل لنذهب إلى أبعد من هذا : لماذا كان في وسع روسو أن يدرك منطق هوبس (Hobbes) الفريد وليس لوك (Locke) ؟(٥) .

ثم هذه المسائل العامة التي تتضمن السابقة : ما هي العلاقات الديالكتيكية للمفاهيم التالية : هيمنة ، تقليد ، واقعية تاريخية ، ثورة ؟ عندما نتكلم ، بحسب الظروف والبلدان ، عن العمـــل الأجنبي ، عن التأثير ، الضغوط الخارجية ، السيطرة ، التحدي ، الخ .. فهل يكون المقصود درجات في ازدهار ظاهرة واحدة أو تطابق ظواهر مختلفة ؟ ففي حال ما تكون الفرضية الأولى هي الأصح ، ماذا ينتج عن اختيار الوسائل المستخدمة : أسلحة ، بضائع أو أفكار ؟ يقال ان الاقتصاد هو أحد أشكال الحرب ، وان حرية التجارة هي شكل من أشكال العدوان . وقد لفت بعضهم الانتباه إلى أن هيجل درس درس الاقتصاد السياسي الانجليزي قبل أن يفكّر في نزعة التوسع النابليونية ، وصحيح أن الديكابرست أو العلماء الذين كانوا يرافقون حملة بونابرت هم الذين قوّضوا المجتمعات الروسية أو المصرية بل بالتأكيد المنقولات الانجليزية . عندئذ يمكننا القول أن الإدارة تتبع الأسلحة . والأفكار تتسلل بالطرق المرسومة : اعتقدنا ذلك زمناً طويلاً والآن يقل اعتقادنا فيه شيئاً فشيئاً . وبمواجهة العدوان العسكري أو التجاري ينشأ التقليد

(٥) وهي مسألة أخرجهـا بدقة متناهية أ. كاسير (E. Cassirez) في كتابه « فلسفة الأنوار » ترجمة فايار ١٩٦٦ ، ولكن في إطار التحليل الشكلي أي التعميم الذاتي للأفكار .

(بعضهم كان يفضل التقليد ـــ الجديد أو إعادة التسنين retraditionalisation) ؛ نزعة سلافيـــة ، براهمو ساراج (Brahmo Sarag) ، إعـــادة تفسير كونفوشيوس من قبل كانغ يووي (Kang yuwei) ، سلفية : أجوبة مختلفـــة لا شك إلاّ أنها ذات بنية واحدة على الأقل . وبإعادة تفحص أجوبة عتيقة في أوروبا (جميع النزعات الجديدة) ألا يتيح تعميم هذه الإشكالية الاعتراف لهذه الأجوبة المتأخرة بوزنها النوعي الذي ليس من وزن حقيقة من الدرجة الأولى ولا من وزن خطأ مؤكّد ؟

إن التقليد ينشأ من المعارضة لشيء ما ؛ للأفكار التي ترافق البضائع الأجنبية ، للنزعة الليبرالية التي تحقّق حيثما كان . فالليبرالي غير الأوروبي قد وصم دائمـــاً بالسطحية(٦) ، والصرخة ضد « الايديولوجيات المستوردة » التي كثيراً جداً ما تسمع في أرجاء الوطن العربي ليست بجديدة البتة : فقد سمعناها في المانيا ضد ج. فورستر (G. Forster) وفي روسيا في روايات عديدة(٧) . ففي هذه المعارضة الطبيعية ، يمكن أن يقال ، يعثر دائماً على نسخ ، على طاقة الواقعية التاريخية ، التاريخانية . ذلك ان هذه الواقعية التاريخية ؛ منذ البداية سوف تخدم اتجاهين : إما المحافظة والسلبية بالخضوع للوقائع ، إما العمل والتغيير ، ومنذ البداية كذلك سوف تمتزج التاريخانية ذات النزعة المحافظة بسرعة مع التقليد على مستوى من الإفراط في اللباقة الفكرية أكثر سمواً مع ذلك ، في حين أن تاريخانية العمل ، أو اليسارية كما يقال ، سوف تستهدف ، فيما وراء استبطان الموضوعية ـــ السيطرة الكلاسيكية على الطبيعة بالخضوع لقوانينها ـــ القفزة نحو الحرية . فتاريخانية العمل سوف تبرر النزعة الليبرالية (وهو ما كانت هذه الليبرالية عاجزة عن فعله من أجل نفسها) وبهذه الوسيلة سوف نتجاوز حقيقة ، ما كانت تاريخانية المحافظة تؤكده ولكنها قلّما تحققه . ولسوف يختار ماركس حرية التجارة ضد القومية الاقتصادية ولكنه

(٦) كتب أ. غرامسي : « اننا نفهم مدلول كلمة « قومي » وإن كانت عميقة في تيارات المحافظين والرجعيين بالنسبة للتيارات الديمقراطية ؛ هؤلاء أو هذه التيارات الأخيرة كانت عاطفة سريعة الزوال ، منتشرة إلى حد بعيد في السطح بينما تلك قليلة الاتساع لكنها قوية وعميقة الجذور » .

(٧) كان دوستويوفسكي هو الذي قدم نظرية في ذلك بمناسبة الكتابة عن بوشكين في : « يوميات كاتب » ، غاليمار ١٩٥١ ، ص ٦٢٢ ؛ وحول فورستير انظر لوكاش : « مختصر تاريخ الآداب الالمانية » ، ناجيل ١٩٦٤ .

ايديولوجياً سوف يدخر أشرس هجماته لجون ستيوارت ميل (٨) (John Stewart Mill) . وقد وجد لينين نفسه دائماً ، وإن أمكن لاختياره في ابريل – نيسان ١٩١٧ أن يجعلنا نعتقد العكس ، إلى جانب اولئك الذين كانوا يعطون التاريخ وزنه الواقعي ضد فرسان الجمل المنمقة ودلّل على ذلك بوضوح صارخ طيلة الـ (NEP) .

حاصل القول أن ما يبرز من تفكير الايديولوجيين العرب المعاصرين الثوريين في ماضيهم هو إعادة تحيين التاريخانية في نفس الشروط التي كانت قد وجدت فيها . فطيلة القرن التاسع عشر فقدت هذه التاريخانية تعريفها المحدد ؛ أصبحت مرادفة للنسبوية التاريخية ، للنشوئية ، للاهوت التاريخ أو حتى قضايا الضمير العدمي ؛ ولكن ما كانت إياه وما يمكن ان تكونه دائماً في الظروف المعطاة ، المنطق الداخلي للعمل السياسي فقد فقدنا في ذلك معناها الصحيح ، حتى عندما يعيد صياغتها مفكر واسع الاطلاع مثل غرامسي (Gramsci) . فإن المؤرخين الرسميين والباحثين في العلوم والشكلاويين من كل لون ومن كل وزن وقد غُشّي على أبصارهم من فرط البحث عن « بُنى ثابتة » ، يستطيعون أن يتخذوا قراراً بفقر التاريخانية أو بأنها تحصيل حاصل ؛ فإنهم لا يحسنون التسديد إلى المرمى أي إلى ممارسة الأمير الحديث(٩) .

(٨) تختار بين عدد كبير من الاستشهادات الممكنة أوضحها عن أساس التاريخانية كما نفهمها هنا : « حتى ولو كان مجتمع ما قد توصل إلى كشف طريق الشريعة الطبيعية التي تشرف على حركته [...] فلا يستطيع لا أن يتجاوز بقفزة ولا أن يحطم بمراسيم مراحل نموه الطبيعي ؛ لكنه يستطيع أن يختصر حقبة مخاضه وأن يلطف آلام الولادة » ، مقدمة « رأس المال » ١٨٦٧ ، طبعة اجتماعية ص ١٩–٢٠ . ان الليبرالية تعتقد بالمراسيم والتاريخانية التقليدوية تنكر أن تكون هناك ضرورة لإرادة اختصار حقبة المخاض .

(٩) يعرف ل. غولدمان ، وهو بعيد عن أن يكون معادياً للتاريخانية ، هذه التاريخانية مع ذلك بصورة اصطلاحية : « جملة مواقف مفهومية تقر بأنه يجب فهم الوقائع البشرية في المضمون التاريخي الشامل لعصر ما أو لحضارة – ومضمون ينطوي على غايات وقيم – لكنها ترفض أن تجمع إلى التحليلات النظرية مخططاً موضوعياً . » وبإرجاعها هكذا إلى ايديولوجية المؤرخين المبتذلة فإنه يفرغها من كل معنى ويجعلها فعلا فقيرة . لكن ل. الثوسر لن يكون بعيداً عن ذلك عندما يقول : « البنية الأساسية لكل تاريخانية : المعاصرة التي تتيح قراءة مقطوعة من الجوهر . » (إقرأ « رأس المال » ج ١ ص ١٧٩ ، مع شروح صفحة ١٧٠) . وكتب ج. تكسييه (J. Texier) وهو يتكلم عن غرامسي : « إن الفلسفة التي تكون بالنسبة لها كل حقيقة واقعة هي تاريخ ستتخذ اسم تاريخانية » (المصدر السابق ص ٤٩) . ويعرفها كارل بروبر (Karl Proper) بصفة جوهرية بطموحها إلى التنبؤ بمستقبل مجتمع وذلك بحبسه في كلية مغلقة . (انظر: Proverty of Historicisism, Torchbooks ed. 1964, p.160

استطرادات :

كان الايديولوجيون العرب قبل الحرب العامة الثانية يعتقدون ببداهة فكرهم ولا يشغلون بالهم إلاّ قليلاً في إدراك انهم يفكرون . ولم تدر في خلدهم فكرة أن يكونوا حافزين على تعميمات متتالية في موضوع سياق توحيد العالم بسلسلة من المعارضات المقرّرة . هذه المقارنة لم تفرض نفسها على الذهن إلاّ عندما وجد مركز مهمته دراسة كل ما لم يكن ذات نفسه ؛ ولم يكن هو مع ذلك ، الذي خلق الشروط الموضوعية للمقارنة بما أنه كان موجوداً كذلك في عام ١٨٨٠ أو عام ١٩٠٠ : كثيراً ما كانت نفس الدائرة هي التي تحلل في لندن الرسائل الرسمية الواردة من روسيا ومن تركيا ومن الفرس ومن مصر ومن مراكش حوالي عام ١٩٠٤ – ١٩٠٦ ؛ فهل كانت ترتفع إلى مستوى معين من التعميم(١٠) . كان على الشريكين أن ينتظرا الليل معاً مشاهدة نهوض طير مينيرفا .

ذلك انه بعد الحصول على الاستقلال السياسي ، وصول بورجوازية ريفية صغيرة إلى السلطة ، وظهور انتلجنسيا عربية « دون رابطة » ذات أصل فلسطيني وعاملة على نشر آثارها في بيروت التي كانت توزعها في سائر العالم العربي ، قد وجدت الشروط مجتمعة من أجل أن يرى العرب فكرهم الخاص في الدرجة الثانية ، أي من حيث هو ايديولوجية . حدثت هناك نقطة استناد عامة ، وجهت في الحال ضربة قاتلة للنزعة الريفية ، القاعدة الموضوعية للفكر من الدرجة الأولى .

في كل تعريف من هذه التعريفات سواء كانت صادرة من الخصوم أو من الأنصار فإن المرء يضع نفسه على الفور في منظور غريب عنه عندما يرد إلى نظرية فلسفية والانتقادات تترك سليمة عملياً التاريخانية مؤرخة . وما يسميه الثوسر « جوهراً » يتمثل في الزمن قبل كل شيء كحدث لا أكثر ولكن ما هو حدث بالنسبة للواحد يصبح فيما بعد ضرورة بالنسبة للآخر ويتحول إلى جوهر عندما يكون مستبطناً . وهذه الآلية من التقييم ، التي تشكل جزءاً من النظرية السياسية يكون غائباً من تحليل التاريخانية من حيث هي فلسفة مجردة ؛ وهكذا يفقد النقد فعاليته .

(١٠) إحدى النتائج السلبية لتغير المنظور الحادث في التاريخ الاستعماري في الزمن الأخير هي اننا لم نعد نرى جيداً المركز الموجه . وهذا ما يفضي بنا إلى تنقيطية معينة . ويستطيع القارىء أن يجد أمثلة مع روبنسن وغالشير (R. Robinson et J. Gall Cher) في : « Africa and the Victorians. New york, Doubleday, 1968 » .

بتعميمات متتالية وبإرجاع جميع المسائل المطروحة إلى نقطة وحيدة : إخفاق جميع العرب في محاولة التحرير الوحيدة نفسها ، نكون قد وصلنا إلى صياغة جديدة لإشكالية المجددين الأوائل .

— ما هو تعريف الامبريالية الأكثر قابلية للفهم ؟ هل هو أحد العناصر التالية : سيطرة سياسية ، استغلال اقتصادي ، ضغط دبلوماسي ، هل هو التقاؤها أم يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك فنطرح بأن وضعاً متسلطاً هو ذلك الوضع الذي يختار فيه فاعل واحد للجميع وعلى جميع المستويات ، من السياسة إلى السلوك ؟

— ما هو محتوى الثورة ؟ إعادة تسوية توزيع السلطة ، بناء اقتصاد قومي ، تعميم الثقافة التقنية ؟ أم هل هي تحرير المجتمع والفرد من كل تحديد مسبق ، ماض أو مقبل ، إلى حد أن المجتمع المثوّر يستطيع أن يتوقع العمل من الآخر وأن يحرمه على هذا النحو مسبقاً من فعاليته ؟

— ما هو مفتاح مجتمع نام ، متخلف ؟ ففيما وراء تقنية غائبة وماض ماثل في الحاضر ومستقبل متباعد ، ماذا يجعل الكلمة في مجتمع كهذا فارغة أو غوغائية ؟ أليس التناقض الأساسي كائناً بين بنية غير مستقرة (تغيّر بحركتها نفسها معنى الكلمات والأفعال) وايديولوجية للمطلق (الله ، الديموقراطية ، الاستقلال) ؟ أفلا يكون مفتاح مجتمع نام ، بالتحليل الأخير ، هو الإرادة اللاشعورية لدى النخبة بإنقاذ واجب وجودها بالرغم من الأفراد الأحياء ، أكثر من إنقاذها للأحياء إذا كان لا بد لواجب الوجود من أن ينحل(١١) .

من السهل أن نرى ، أن ثمة تفكيراً في التاريخ ، وراء هذه المساءلة ، يرتسم كحقيقة واقعه وحده . فإن معاني العلمنة ، تحرير الفكر ، تطبيق الديموقراطية ، التنمية ، جميعها والاختيارات السياسية التي يمكن أن تنجم عنها توجد مندمجة في واقعية تاريخية شاملة . ولم يكن هذا الارتكاس مقتصراً على بعض الأفراد فحسب . فالتأمّل في **النهضة** العربية ، تلك التي تدعى **النهضة**(١٢) الثانية ، ربما يكون البداية الحقيقية لفكرة راشدة ، غير هيّابة بإزاء مسبباتها الخاصة ، جارية لأول مرة خارج السنة ، بهذا المعنى انها لا تفتخر بتأخرها . وما يمكن أن يجعلها مفيدة في نظر الغير هو انها تعبّر على المسائل المثارة في القسم السابق ، في مستوى أعلى وفي إطار الماركسية . فإنها تكشف عن فقر الماركسية العربية ، مأخوذة بوصفها ايديولوجية ، لكنها تغني علم الكلام الماركسي وبتجربتها نفسها توضح بصورة كافية سياق انتشار الايديولوجيات .

نهضة ثانية :

لقد بدأ هذا التفكير والحق يقال في حوالي ١٩٦٣ — ١٩٦٥ إنطلاقاً من تساؤل حول بنية البلدان العربية التي تدعي تقدمية حيث تعيش معاداة الرأسمالية ومعاداة الامبريالية على وفاق مع ايديولوجية إسلامية . وغذته كذلك مناقشات حول تكوين تلك الطبقة الزاهرة وبسيكولوجيتها واختياراتها ، التي لم تكف أبداً عن إقلاق المفكرين الاجتماعيين ، ألا وهي : البورجوازية الصغيرة(١٣) . كان لا بد لعدد غير قليل من الماركسيين ، الذين يجدون أنفسهم على وفاق مع الاختيارات السياسية لتلك الأنظمة وعلى قطيعة تامة مع انتساباتهم الايديولوجية ، من أن يواجهوا المسألة المعقدة لإمكانيات التغيير الداخلي في تلك الأنظمة . كان موقع عقدة التناقضات يبدو على الصعيد الايديولوجي : فكيف حلّها ؟ لم ير البعض فيها سوى انعكاس سياسة طبقية ، هي نفسها خاضعة لمصاعب لا يمكن التغلب عليها ، على مستوى التنمية الاقتصادية ؛ انتهوا إلى تكتيك طبقة ضد طبقة ، مقللين من قيمة المظهر القومي للكفاح المعادي للامبريالية ، ومن هنا تعرضهم للاتهام القاتل بالتعاون مع العدو . في حين اعطى آخرون كل الوزن لإلحاحية المطلب الايديولوجي ، مصرّين على أن التقليل السالف ، في الظروف الواقعية للعالم العربي ، كان فراراً من المعركة الايديولوجية ، لم يكن في وسعه أن

(١١) من أجل الاستزادة من التفاصيل انظر مقدمة الطبعة العربية للايديولوجية العربية المعاصرة ، بيروت ، دار الحقيقة ١٩٧٠ .

(١٢) تأخذ هذه الصيغة عنوان كتاب جون كيمشه (John Kimché) وهو : (The Second Arab Awakening New York 1970) فقد استخدمه كثيرون من المشاركين في ندوة الجامعة الكاثوليكية في لوفان (Louvain) عن العالم العربي المعاصر (تشرين الثاني — نوفمبر ١٩٧٠) . وقد نشرت أعمالها دار دوكولوت (Duculot) في بلجيكا .

(١٣) انظر النصوص المختارة من قبل أنور عبد الملك : « الفكر السياسي العربي المعاصر » ، لوسي ١٩٧٠ ؛ كذلك الياس مرقص في « الماركسية والمسألة القومية » و « الماركسية والشرق » ، بيروت ١٩٧٠ ؛ ومحمد كشلي : « حول النظام الرأسمالي في لبنان » بيروت ١٩٦٧ ؛ وأنور عبد الملك « مصر — مجتمع يبنيه العسكريون » لوسي ١٩٦٢ (مقدمة هامة للطبعة الانجليزية) ؛ محمود حسين : « صراع الطبقات في مصر من ١٩٤٥ إلى ١٩٧٠ » ماسبيرو ١٩٦٩ .

يؤدي ، كما في الماضي ، إلاّ إلى تأبيد الوهم التقليدوي وتهيئة الطريق إلى تراجعات أشد فتكاً كذلك . الأولون يظهرون ، بالأرقام ، أن الطبقة الحاكمة ، بمساعدة الندرة الاقتصادية ، أياً كان تحديدنا لها اجتماعياً ، سوف تستبسل كالبورجوازية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر في الدفاع عن مكتسباتها ، حتى ضد المصلحة القومية . أما الآخرون ، فإنهم انطلاقاً من مكانة البلدان العربية في السوق العالمية ، يشددون على أن البورجوازية الصغيرة محكوم عليها بتعميق مواقفها المضـادة للامبريالية ، اختياراتها الاشتراكية ، بشرط أن يجري الكفاح من أجل التوضيح الايديولوجي بعنف . إذ طالما ان حقبة البورجوازية الصغيرة ما زالت بعيدة عن نهايتها فإن التركيز على الكفاح الايديولوجي ، كان إطراحاً لنزعة مغامرة لفظية تبالغ في تقدير حرية عمل البيروقراطية المحلية ، في حين كان ضغط الامبريالية يجعل مستحيلاً عملياً على هذه البيروقراطية أن تتأرجح في المعسكر المضاد للقومية وعلى الطبقات الاخرى الحصول على استقلالها السياسي أو التنظيمي . انه لجدل قديم بلا شك لكنه هنا يطبق على وضع واقعي .

ازداد احتداماً بعد عام ١٩٦٧ . إذ تخصّصت مجلات جديدة ، ودور نشر في ما كان في وسعه أن يغذيه على الصعيد النظري أو بتحليل حالات خاصة(١٤) . وليس يهمنا هنا الجانب الحوادثي لهذا الجدل وإنما الكيفية التي تعمق بها على صعيد المنهج ، مسائل التاريخانية المثارة آنفاً .

لقد تأثر العرب ، شأن جميع المراقبين بالجانب السياسي من نكسة عام ١٩٦٧(١٥) بصفة أساسية وبالتالي بجانبها الاجتماعي . وفي الحال انصب الجدل على أسباب التأخر الايديولوجي واشتراطاته بالنسبة للبنية الاجتماعية ، وأكثر من

(١٤) نذكر في بيروت « دراسات عربية » (تحليلات للعالم العربي) ، منشورات دار الطليعة ، التي كانت توجد قبل عام ١٩٦٧ ؛ كذلك مجلة « مواقف » ودار نشر دار الحقيقة اللتين ظهرتا بعد هذا التاريخ .

(١٥) انظر كتاب نديم البيطار : « من النكسة إلى الثورة » ١٩٦٨ الذي يحمل معظم الحجج المستخدمــة في مجلة « دراسات عربيــة » ، وكذلك بيرنارد لويس في « Foreign Affairs » ج ٣ لعام ١٩٦٨ الذي يعتقد أنه يستطيع الإشارة إلى عفونة اللاواقعية في أمر تسمية انكسار عام ١٩٤٨ « نكبة » والأعظم منها كثيراً انكسار عام ١٩٦٧ بـ « النكسة » وان هذا يظهر على انه لم يدرك واقع « النهضة » الثانية .

ذلك أيضاً ، بالنسبة للأساس التقني ــ الاقتصادي . وإذا كان الجدل قد جرى في جوهره بين الماركسيين العرب فذلك لأن المسألة المطروحة ، كانت خطيرة بالنسبة لهم ، هم الذين تقاعسوا عنها طيلة تلك السنين ووصموا اولئك الذين كانوا ينشغلون بها بالمثاليين السادرين في غيهم . فالقائلون بالتطور والليبراليون الغربيون حسبوا دائماً أن التغريب كان يبدأ في المدرسة الأجنبية وأن التقليد أو السنة كانت المقياس الصحيح للتأخّر في انتشار الايديولوجية الديموقراطية ــ الليبرالية(١٦) . إن الإدانة الموجهة من المشاركين في الجدل ، إلى المجتمع العربي ، إلى الطبقة الحاكمة كانت في نفس الوقت إدانة للماركسية العربية ، نتيجة لتشويه المنهج الماركسي . ومن هنا اللجوء الطبيعي إلى الاتجاه الأساسي للينين الذي كان أول من أقدم على تمييز الماركسية من حيث هي منهج للتحليل من الماركسية كظاهرة اجتماعية ، والذي رفض أن يعمل كما لو انه كان على جميع المجتمعات أن تعيش منذ ماركس في حاضر أبدي ، ثابت . ذلك أن تكرار ماركس بلا ملل يعني أن يصير المرء مادة للتاريخ ومادة فحسب، لم يعد يسيطر على ممارسته .. المقصود إذن استبطان النهج الضمني الذي كان ينطلق منه ماركس لنقد عصره . فهل يمكن مع ذلك تحقيق هذا المطلب الملح أم يكون محكوماً علينا الإبقاء عليه في حالة الحقيقة المقررة الصورية إذا امتنعنا عن الانطلاق في المشروع الخطر الذي لن يكلل بالنجاح أبداً للعثور على **لوغوس** في حالته الطبيعية ؟

الحق يقال ان الايديولوجيين العرب قد عثّروا بذلك على طريق التاريخانية : وكما أن ماركس خدمهم كموجز قياسي للبورجوازية فإن لينين قد اختصر لهم حقبة الهيمنة الامبريالية وماوتسي ــ تونغ الثورة الديموقراطية القومية ؛ فالاعتقاد انه في مقدورنا استئناف التاريخ من النقطة التي وجده عليها هؤلاء الممارسون قبل أن يعطوه اتجاهاً واحداً ، هو وهم قاتل يفضي على المدى الطويل إلى الاستسلام أمام السيطرة وأمام عكسها الديالكتيكي : السنة . وباستعراض جميع الأعمال الخاطئة في الماضي اضطر الأمر إلى الإفضاء إلى تفاهة جميع الأوهام (الرواقية) المتعلقة

(١٦) في هذه النقطة المحددة أن الدراسات عن الاستغراب تنقل مكان المشكلة وتجعلها غامضة بآحادية منهجية ؛ وهناك مثال كثير الإيحاء هو كتاب ناداف سافران (Nadav Safran) وهو : Egypt in Scarch of a political Community, Harvard U. P· 1961 حيث تضيع ملاحظات عديدة صحيحة في خاتمة سطحية تحجب على أحكام مسبقة خطيرة .

بحرية الانسان الخاضع للسيطرة . كل شيء يجري بيسر في هذه المدة من الزمن المستعصية التي تفصل ما يقال عما يجري ؛ والاعتقاد من حيث المبدأ بحرية العاملين هو القبول بالانتقائية والبقاء في مؤخرة الأحداث التي لا تنتظرنا ، الاعتقاد بحتمية طريق معطى من قبل (الإشارة بهذه المناسبة إلى تنويع نماذج التطبيق تخدم بخاصة تغذية وهم الحرية) ، هو الحصول على فرصة للعمل في التطور الاجتماعي وهو كذلك التاريخانية بالفعل . ليس لدينا الخيار إلاّ بين ترك التاريخ لمغامرة التجارة والحرب ، أو توحيده بعمومية مقصودة(١٧) .

معاودات التقليد :

يرمي نقد الايديولوجيين العرب التقدميين للمفكرين الذين سبقوهم إلى نقاط أساسية ثلاث : استمرار التقليد ، مفهوم السياسة ، مذهبة أبدية للفكر وعلى مستويات عديدة .

كيف جرى ان التقليد ، السنة التي يعاد تفسيرها على الدوام وتقيّم ، لم تفقد شيئاً من تأثيرها مروراً بعصر الارستقراطية ذات الأصول الأجنبية إلى سيطرة البورجوازية الصغـــيرة عبر العصر الاستعماري ؟ إن الماركسية المبسطة كالتطورية الاستعمارية ، شجعت الاعتقاد بالمسلمة التالية : لنقوض الأساس وكل شيء يتبع في الاعصار ؛ وقد تكشف ذلك عن انه وهم حيثما كان ، ولا شك انه ليس هناك تقليد واحد (إسلام واحد) ، ويقتضي الأمر ، لإدخال التفريقات اللازمة ، تحقيقات واسعة النطاق في علم الاجتماع الديني تنبئنا ما إذا كان إسلام تلك الجماعة الاجتماعية في تلك الفترة المحددة هو دين ، أو أخلاق اجتماعية أو مجرد دلالة مميزة . وليس من شك في أن التحليل الفلسفي أو البنيوي للإسلام المعياري يظل صامتاً حول آليات فعاليته الاجتماعية . لكن الزمن يضغط

(١٧) سوف يقال ان هناك مكاناً بين الانتقائية دون منطق داخلي والتاريخانية دون حرية ظاهرة للانفتاح المنهجي للعلموية كما يدعم ذلك ل. ألثوسر . وإذا كان يصيب في مناسبات عديدة (إقرأ « رأس المال » ج ١ فصل ٤ و ٥) عندما يريد إنقاذ الاستقلال الذاتي للتطبيق العلمي — تلك النقطة التي ما زالت نظرية في جزئها الأكبر بالنسبة لمثقف العالم الثالث — فإنه يهمل الاستقلال الذاتي للممارسة السياسية التي تعتبر جوهرية بالنسبة لهذا العالم الثالث . هذه الممارسة ، هذا التطبيق يفرض التاريخانية كضرورة واقع ، كـ « ايديولوجية طبيعية » .

ولا بد من اتخاذ موقف . فبماذا تختص الايديولوجية الإسلامية الحالية ؟ يمكن إفراد السمات التالية :

— اتجاه قومي ، أي اتجاه يقدم الماضي القريب كانحطاط غير مستحق والمستقبل كوعد سوف يوفى به عاجلاً أم آجلاً .

— مضادة للرأسمالية تصاغ بصورة خاصة كمؤشر تفريق بإزاء العالم الغربي .

— تدخّل حكومي في القطاع الاقتصادي ينزع إلى المساواة ويوطد الوحدة المشتركة التي لا غنى عنها هي نفسها للنهضة الموعودة .

— طوباوية ضمنية لا يمكن الانتقاص منها .

هذا الإسلام هو الذي يغذي معظم الانتليجنسيا العربية ، صراحة أو ضمناً ، وتتشبّع به أروع تصريحات رجال السياسة . والحال ان فيما وراء هذه النقاط الخاصة ، التي ينبغي بلا ريب توضيحها ، يبقى الجانب الأساسي الذي كثيراً ما لا يفطن به أحد بحكم البداهــة : ذلك هو الايمان بالغيب ، بالمجهول . وهذه النقطة لم يعد من الواجب أن تعالج بالتعريض .

يفي صادق جلال العظم بهذا الوعد ويقبل التحدي . فقد رضخ رضوخاً كاملاً ، للمطلب العقلاني(١٨) بتناوله في كتاب نصوص محاضرات ألقيت قبل عام ١٩٦٧ لكنها اكتسبت منذ ذلك الحين قوة في الاشكال أكثر وضوحاً كذلك . كيف قام بذلك ؟ لقد اكتفى بأن قابل ما يجب أن يعتقده مسلم مثقف اليوم وما يتعلمه منذ السنوات الأولى في المدرسة الثانوية عن فيزياء نيوتن ، وذلك للعمل على تفجير فضيحة الثنائية الحالّة في القلوب والعقول . ويصف بدقة وبتفصيل البؤس الفكري الناجم عن ذلك ، فراغ تطابقية معممة تغطي المجتمع بأكمله وتمتد من الميدان النظري للعلاقات بين الإسلام والعلم الحديث إلى التفاهم الطائفي في لبنان . ويبرهن ، وهو يمضي في التحليل بعيداً ، في أدهش جزء من كتابه (دراسة رائعة عن مكانة إبليس في الاخرويات الإسلامية) على أن الوعي الديني

(١٨) هذا الكتاب هو : نقد الفكر الديني » « بيروت ، دار الطليعة ١٩٧٠ الطبعة الثانية مع دقائق الدعوى المقامة على المؤلف من النائب العام على أثر شكوى الجمعيات الإسلامية اللبنانية .

نفسه لدى مسلم اليوم الذي قرأ المأساة اليونانية وكتابات كيركيجارد لم يعد يمكن أن ينعكس دون انفصام(١٩) .

اليوم ، سيكون الايمان بطولياً أو لا يكون . وأياً ما كان اختياره الشخصي فمن الجلي أن المؤلف يفكر بأن تجديد الايمان يشكل جزءاً من الاحياء الشامل للمجتمع بينما ليست نزعة التقيد بالأعراف إلا رمز الركود العام .

موقف صار قديماً(٢٠) بالتأكيد . لكن التربة لم تكن قط ملائمة إلى هذا الحد لاستبطان هذه النزاعات الديالكتيكية . فإن المؤلف يتهم جميع الاشتراكيين ماركسيين وغير ماركسيين وحتى الليبراليين : انهم نسوا أن ثمة حركة فاجرة ، ملحدة ، مؤمنة بإله واحد قد سبقت في أوروبا الحرب الصليبية الاشتراكية ، وان تحرير الفكر . تحرير الفرد يكون منطقياً ، مقدماً على تحرير المجتمع . والتغاضي عن هذا الجانب أو التظاهر كما لو كان مقرراً من قبل في الماضي ، يكلف في النهاية ثمناً غالياً جداً وللجميع الناس(٢١) .

بيد أن صادق العظم لا يتجاوز الإطار الليبرالي . ان وصف تناقضات الوعي الإسلامي اليوم لا يذكر لنا شيئاً عن المشكلة التاريخية الواقعية : آليات معاودة الايديولوجية الإسلامية .

نعثر هنا على مسألة الانغماد ، الانطواء القطاعي(٢٢) involution sectarielle

(١٩) مستشهداً بنصوص جميلة للحلاج ولعز الدين المقدسي « تفليس ابليس » ، القاهرة ١٩٠٦ فإنه يظهر أن إبليساً بكل بساطة لعب الدور الذي كان قد اعطي له منذ الأزل في المأساة الكونية ؛ فيجب إذن أن يرد اعتباره إليه ما دام انه أطاع شريعة العالم بدلا من أن يخضع لنظام ظرفي . إن العقيدة التقليدية تصبح هكذا إشكالية .

(٢٠) راجع ملاحظات م. مهدي : (Remarkson the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis Si XXXI, p. 197-209) حول الطريقة غير المباشرة التي كان علماء المسلمين الكلاسيكيين يبرهنون بها على إفلاس علم اللاهوت .

(٢١) في هذا المنظور لم يعد ينظر إلى التسامح الإسلامي الذي يرتكز على التطابق الاجتماعي وحرفية القضاء كأفضلية إيجابية . فالتقية ، الحقيقة المزدوجة تصبح عناصر سلبية في ماضينا . ولا شك أن المؤلف أراد أن يكون لقضيته قيمه المثل .

(٢٢) إن مفهوم الإنغماد ، الانطواء (Involution) قد استخــدم بكثير من التوفيق من قبل كليفورد جيرتز (Cliford Geertz) في أعماله عن اندونيسيا . وإذ بقي على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي فإنه لم يفعل مع ذلك أكثر من إشهار اطروحات انجلترا عن ايرلندا .

ان الدراسات المنهجية عن الحقبة الاستعمارية في البلدان العربية ما تزال بعد قليلة العدد . لكن العلاقة الديالكتيكية بين التراجع والهيمنة الامبريالية تفرض نفسها أكثر فأكثر على البحث . فعلى سبيل المثال يتناول أنور عبد الملك(٢٣) تحليل السلفية لدى محمد عبده (أو النزعة إلى الأصالة بحسب اصطلاحه) : وإذ يرفض كل رأي قبلي بنيوي ، واضعاً نفسه في منظور مؤرخ فقط ، يؤلف كتابه بأسلوب يبدو محمد عبده فيه وكأنه النتيجة للسياسة الثقافية للورد كرومر . سوف يقدر بعضهم ان المونتاج متسرع بعض الشيء وان البرهنة مقتضبة قليلاً ، لكن عبد الملك لا يهتم بأفكار محمد عبده وبتنسيقها الداخلي بقدر اهتمامه بانتشارها في المجتمع وفي هذه النقطة المحددة كثير من الوقائع تثبت حدسه . باديء ذي بدء المثل الهندي حيث تدرب كرومر : لماذا هذا التدفق من التقليدوية في هذا الفرع من القارة ، في حين لا نعثر على شيء مماثل في الصين ذات الماضي الأكثر تألقاً أيضاً ؟ في المجال العربي بعد ذلك : لماذا تألق الوهابية السريع ، المهدية ، السنوسية كلما اشتد الضغط الأجنبي ؟ فما هي والحق يقال ، سوى فرضية . لكن يبدو من المقرر أنه لم يعد يمكننا تجاهل العلاقات الديالكتيكية لضعضعة القاعدة وللرد الـ « إنكفائي » على الصعيد الايديولوجي ، الذي يصاحبه . كانت الماركسية ، على النحو الذي مورست فيه منذ زمن جد طويل في البلدان العربية ، ضحية التطورية التخطيطية المتحرّرة ، ولم تستطع أن تلعب أي دور في توضيح الماضي العربي ، الذي يمكن أن يكون في جزء منه ليس بالقليل سلسلة من الردود الانكفائية . وهذا القصور يفسر ، بلا شك كثيراً من إخفاقاتها ومراوحتها في مكانها . لهذا السبب يتحدد تجديد الماركسية اليوم أساساً بإقلاعها عن هذه العادات في التفكير .

إن الآفاق التي تفتحها بحث التقليد من جديد لا تتوقّف هنا .

على صعيد الممارسة السياسية كانت الحقبة الاستعمارية هي حقبة تحررية مطبقة . وقف في وجهها التقليد ؛ فالتحررية القومية لم يكن في وسعها إذن أن تكون بطبيعتها إلاّ التبرير والمحافظة عــلى **الوضع الراهن** (**Stalu quo**) .

(٢٣) « ايديولوجية ويقظة قومية : مصر الحديثة » ، منشورات انثروبوس ١٩٦٩ ، فصــل ١٠ و ١١ .

وهكذا يرجع العمل الثوري نظرياً إلى تصويب التأخر الايديولوجي بتبرير نسبي للتقليد وللتحررية في نفس الوقت .

هذا التصويب يتقلص في حاصل الأمر إلى المصادرة التالية : الانتقال من بنية اجتماعية ما إلى بنية أخرى أمر إجباري ، كل إعادة تحيين للماضي في الحاضر هو وهم . ذلك أن قيمته العلاجية تنشأ من انها فقط قد جرى تقبلها بوعي . فإن فرضية التاريخ الواحد هي مشتركة للمتحرر وللثوري إلاّ أن الثوري وحده يجسده وبالحاصل يحققه . والتاريخانية التي ننتهي إليها ، والتي تكون أداة من وجوه عديدة ، ليست هي القبول السلبي لأي ماضي ولا سيما الماضي القومي الخاص (هذا هو النزوع العضواني إلى المحافظة الذي لا يكون أبداً حسن النية تماماً) ، إنها أقرب إلى الاختيار الإرادي لتحقيق وحدة الاتجاه التاريخي بالعودة إلى تحمل أعباء ماض انتقائي . لماذا هذا الاختيار ؟ اقتصاداً للوسائل ولعله من قبيل التواضع ، وخاصة بدافع القومية بمعنى الكلمة الطبيعي : إرادة فرض النفس على الآخرين بأقصر الطرق . في هذا الأفق يرى المرء أن المتحرر المعتدل ليس هو الواقعي : يتوخى الاعتقاد بالمساواة بين الأمم بعيدة الاحتمال ، إن القومي الراديكالي هو الذي قلما يهتم بتبديد جوهره (أصالته) شريطة أن يؤكد وجوده .

فالتطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج (praseis) هو إذن تاريخانيـــة بالفعل . هل ثمة ما يدعو للعجب إذا نحن استخلصنا ، في حالة كهذه ، أن كل ما يضاد التاريخانية يأخذ قيمة المضادة للتطبيق العملي لتغيير وسائل الإنتاج ، ذلك أن الخلاصية (Universalisme) المجرّدة ، موضحة في النزعة الاقتصادية ، أو في علم الأصول أو في البنيوية ، تجهل الانغماد ، الانطواء ، وبالتالي فهي تعتبر الهيمنة ثانوية ؛ فعلى مستوى التاريخ نفسه يمكن الوصول إلى نتيجة مماثلة إذا نحن تعاملنا في ذلك مع مجتمعات مغلقة على نفسها، كجواهر فرد ، موضوعة على نفس الصعيد في نقاط غير متساوية البعد عن خط انطلاق أو وصول واحد ، وهذا هو ما كانت تفعله التطورية . ثمة منافذ باتجاه ما تحت التاريخ وما فوقه توجد داخل الماركسية نفسها وتنزع إلى تأبيد التأخر الايديولوجي بنفيه صراحة . من هنا دعوى الامبريالية الثقافية . ويعجب المرء أحياناً لرؤية الإساءة إلى الأبوية التحررية ، المركزية الاوروبية الماركسية ، المضادة للعرقية البنيوية ، لأنه لا يريد

إدراك من أين تستطيع هذه النزعات أن تشكل جزءاً من نظام السيطرة نفسه .

مرة أخرى ننتهي إلى التحـــديد المتبادل للمفاهيم الأربعة : هيمنـــة (hegemanie) ، انغمـــاد ، انطواء ، تطبيق عملي لتغيـــير ملكية وسائل الإنتاج ، وتاريخانية(٢٤) ، وهذا التفكير ليس بحصر المعنى إعادة لقراءة ماركس ، وهي عملية لم يعد لها معنى بعد كل ما حدث فعلياً في العالم منذ تأليف **رأس المال** ، إنها تطرح من جديد للمناقشة وتغني وتعمق معاني تشكّل جزءاً هاماً من الثقافة الغربية المعاصرة .

مفهوم النزعة السياسية :

في غياب الترابط (الوعي التاريخاني) كل شيء يصبح موضوعاً للتطور ، وبالتالي ضحية للتأخر . فالانتقائية تؤبّد التأخر الايديولوجي رمز سيطرة آخذة في التوطد : وباتجاه عكسي ان الهيمنة التي تخلق التأخر تؤبد الانتقائية . ولا تنجو الماركسية البتة من هذا القانون : قانون جبر في الثورة يصبح حسابياً في الركود .

وعلى سؤال : ما هو سبب الانتقائية في مجتمع خاضع للسيطرة ، نميل إلى الرد المألوف أكثر فأكثر : السبب لا تجانس النخبة في هذا المجتمع . وفي هذه النقطة كذلك وللوصول إلى هذه النتيجة : اضطررنا إلى تجنب تحليل تقليدي معين ، كان قد استجاب لتحدي مدارس « نخبوية » ، منكراً بكل بساطة الاستقلال

(٢٤) نرى في الحال أن المفاهيم الأربعة والبنية التي تشكلها في وسعها أن تنتقل في لغة التحليل النفسي ؛ وهذا يفسر الإغراء الذي يمارسه هذا التحليل النفسي على مثقفي العالم الثالث ذلك أن التحليل النفسي يبدو وهو يخاطبهم فردياً أكثر ملاءمة للاستلهام الأدبي . إن النصوص المنشورة في « مواقف » هي ذات دلالة عرضية في هذا المجال . ففي قصة عبد الكبير خاطبي (Abdelkebir Khatibi) : « الذاكرة الموشمة » (*La Memaire Tatouee,* Denoel 1971) يلعب المؤلف بوعي على الوترين : الفردي والجماعي ، وهو يصف محاولته الشخصية بنزع الاستعمار . كل نقد تصوري بإزاء التحليل النفسي يكون إذاً قليل القيم لأنه يترجم مباشرة إلى لغة هذا التحليل الخاصة . إن التطبيق العملي ، وحده يريد أن يعمل على أن بداهة التجربة هي وهمية وان إنقاص البنية الاجتماعية – التاريخية إلى البنية المعاشة المحللة يشق الطريق إلى الشكلية الانتقائية ، وان الشكل الناجم عن ذلك يكون جمالياً غير كامل ــ (الشعر ليس سوى غنائي حماسي ؛ المأساة رثاء مزدوجة الحزن ؛ القصة جديدة) . وهو لا يمكن أن يكون إلا لحظة وإن كان من نواحي معينة ، يأسر بفتنته ، من الحساسية البشرية في طريقها إلى الموضوعية ، النثر والتأريخية .

الذاتي للسياسة . إذ لم ير هذا التحليل المستوحى من منزع اقتصادي ، الظاهرة الاستعمارية والامبريالية تماماً في مدلولها العميق . أما وقد وضع جميع المجتمعات على نفس الصعيد وإن كانت في مواقع مختلفة ، نافياً الفعالية الدائمة للماضي القومي ، للتقليد ، للسياسة كفن إدارة الناس ، ناسياً أن تعريف **الإنسان السياسي** (**homo politicus**) كإنسان عقـلاني هو فتح قريب العهـد نسبياً ، فإن هذا التحليل كان يفترض أن التحديدات بين اقتصاد ومجتمع وسياسة هي دائماً في المعيار ، غير مباشرة ومباشرة(٢٥) . وانطلاقاً من العام كان ينتهي إلى المجرد . وثمة تحربة أوروبية معينة من القرن العشرين ، في ساعة صعود الأخطار ، قد آلت إلى غيرية مطلقة ذات استيحاء عرقي ؛ فاستأنفت هذه الماركسية المبسطة ضدها ، تفاؤلية القرن التاسع عشر الوضعي السهلة . كانت كل جماعة في السلطة ترى نفسها متمتعة كليـة بخاصيـات البورجوازية الكلاسيكية ، إذن في وسع سياستها أن تكون متوقعة بدقة ، على منوال ما كان يُنتَظر أن تستجيب طبقة عاملة ، حيثما كانت ، وفقاً للضوابط والمعايير ، لتحريض قيادتها السياسية(٢٦) . والحال تثبت التجربة ان أي حكومة عسكرية لا تتصرّف كما لو كانت البورجوازية الصغيرة المجسدة ، بل ان هذه البورجوازية الصغيرة لا تظهر نفس ما تتسم به البورجوازية الانجليزية من بسط الأفق . ومن ثم ، بالرغبة في استئناف الانتقادات اللاذعة نفسها بلا كلل ضد نظام سياسي لا يتوقف عن التغير بصورة ظاهرة ، لكن تغيره لا يجري في الاتجاه المتوقع ، قد تركت مزية كشف مشاكل حقيقية ، استبانة أعناق حقيقية من الاختناق ، لعلم السياسة الانجليزي — الساكسوني .

وقد توصّل ، بوسائل متنوعة جداً وبتركيز تحرياته على النقاط الثلاث التالية :

(٢٥) هذا التحليل ينتج بمنطق ظاهر من أولية ماركس بإزاء الرأسمالية ، جميع مجتمعات ما قبل الرأسمالية تكون مجردة على حد سواء . وهنا نرى الخطأ الذي لا يغتفر ، عندما نحاول تشخيص مشكلات العالم الثالث ، وهو اننا نمر من فوق لينين ؛ وهكذا نسقط حتماً في الليبرالية .

(٢٦) يمكن أن تسول لنا نفسنا تعميم هذا النقد والقول بأن التجريد يشكل جزءاً متمماً لكل تاريخانية مطبقة . ولنلاحظ بأن الحالة المذكورة في النص هي حالة قياسية لا يعثر عليها من جديد في وقت مبكر . في المقام الثاني ان الانتقائية وهي نتيجة الإفراط في الموضوعية ، لا تفلت هي الاخرى من التجريد . حاصل القول هذا الخطر يترصد بكل « سياسة » ؛ حتى عندما تتحول وهي تحمل في جيوبها ، آخر أرقام سبر الرأي العام .

بنية وتكوين النخبة السياسية ، آلية الممارسة السياسية ، « ثقافة » سياسية ، إلى إدخال قليل من العقلانية إلى ما كان يعتبر حتى ذلك الحين من ميدان الانطباعيـة البسيكولوجية الدقيق : السلبية الشعبية ، الفســاد ، القحة (٢٧) (Cynisme) وسواء بيّنا نقصاً في المنهج في مزج من التجريبية السهلة والإفراط في وضع القواعد والاستنباطات النظرية التي تميزها ، أو اننا لفتنا النظر إلى ذرائعية النتائج الموجهة دائماً نحو إمكانية انبثاق قومية إيجابية وبنية ثابتة ، فإن الأمر يبقى مع ذلك صحيحاً بأن هذا البحث يعيد لأول مرة ، بصورة غير مباشرة طرح مفهوم السياسة نفسه للمناقشة . فإن العقلانية السياسية بدأت بأن تكون منفصلة عن المنفعية الاقتصادية واتسعت تحديدات النخبة بالثقافة والتاريخ فيما وراء الحتمية الطبقية الضيقة . ولنلاحظ ، على عجل ، ان هذا التغير في الرؤية يعزى ، جزئياً ، في الولايات المتحدة ، للعودة ، على نطاق واسع إلى المنهجية التاريخانية من خلال ماكس ويبر (Max Weber) وعلم الاجتماع الالماني بصورة عامة . ووجدت الانتليجنسيا العربية اليسارية نفسها ، وهي تتناول التاريخانية على طريقتها ، مساقة إلى طرح المشاكل نفسها وإن كان في إطار نظري أكثر .

في هجومه الجدلي على جماعة من الثوريين الفلسطينيين(٢٨) يسوق الياس مرقص ثلاث قضايا ضد خصومه . ينبغي بقوة التحديد المباشر للسياسة بالاقتصاد ، ويستخدم ضد تلك الـ « نزعة الاقتصادية » ، لينين في كتابه « **ما العمل** » بالطبع . وينفي في المقام الثاني وبطريق الاستنتاج معادلة الفريق القائد من البورجوازية الصغيرة وبهذه المناسبة يتناول بالتمحيص مرات عديدة الخطأ المنطقي الذي يقوم على استخلاص نتيجة خاصة مجردة ، مباشرة من قانون عام ، فتقدم بعد ذلك كحقيقة واقعة بالملاحظة . ثم يدحض في المقام الثالث قدرة الاشكالية الطبقية على اكتساح (على أن تتجاوز) في الحاضر المباشر ، الاشكالية القومية . وهذه

(٢٧) يعتبر المختصون الأمريكيون في العلوم السياسية المهتمون بالشرق الأوسط أنهم متأخرون بالنسبة لزملائهم الذين يشتغلون في قضايا أميركا اللاتينية وجنوب شرق آسيا لأن هذه البلاد المعنية مغلقة عليهم . وأكثر الكتب إيحاء فيما يتعلق بالنقاط المثارة في النص هي عـلى الرغم من كثير من الأخطاء في التفاصيل : (J. Waterbury, *Commander of the Faithful*, Columbia U. P., 1970 ; Marvin Zonis *The Political of Iran*, Primeton 1971)

(٢٨) « عفوية النظرية في العمل الفدائي » ج ١ ، دار الحقيقة .

النقطة هي أهمها وتنصب بصفة أساسية على مشكلة من الواقع ، إذ يتعلق بها كل عمل سياسي فعال . فمرقص يؤكد أن موقفه يؤول إلى أنه يقيم وزناً للحقيقة الواقعة ألا وهي حقيقة الهيمنة الامبريالية . ولا بد لكل جماعة ، إذا أرادت أن تحظى بفرصة من النجاح ، من أن تدرك وتضع موضع الممارسة « رداً » ينشأ من تحليل للوضع العالمي الشامل ، وهذا الرد لا يمكن أن يكون إلاّ المشروع التاريخي للتحرر القومي . ووراء اللجوء إلى لينين ، وهو ما نعثر عليه عنده ، فإن ذلك هو ثأر العمق التاريخي من تحليل العلاقات المتزامنة بين الزمر الاجتماعية . ليس تطور الصادرات في البلدان العربية ، على حد قوله هو ما يتيح ، بانعكاسه على زمرة أو عدة زمر ، فهم السياسة الحالية لهذه البلدان وتحديد سياسة أخرى فيها ، بطريق انقلاب شكلي بسيط ، تكون أكثر ثورية ؛ إن السبب لأقرب أن يكون في القرار الأوروبي لعام ١٨٤٠(٢٩) وعواقبه التي لم تتوقف . ويستعيد مرقص العمق التاريخي كعنصر للممارسة السياسية اليومية باحثاً عن أسانيد له لدى لينين ، وإذ يعثر عليها فإنه لا يرى إلى أبعد منها ، ولكن يمكن مواصلة تفكيره بالاقتران مع نتائج البحث الانجلو — سكسوني المشار إليه .

لقد صار من المفيد أن الـ « إقتصادية » العربية تنمو في شروط دقيقة بردود فعل ضد الماركسية التطورية (ماركسية الأحزاب الشيوعية التقليدية) ، وان نفياً للتاريخ وللسياسة يجيب على اقتصادية أخرى وان اكتشاف لينين يجري حقيقة عندما يكون المقصود هو نقد الاثنتين معاً . قراءة أولى حقيقة لمؤلف (لينين في هذه الحالة) عندما تتطلبها الشروط لا تبعاً للرغبات الفردية . وإذ يتجسد المنطق اللينيني مرة أخرى فإن النزاعات المذهبية تصبح مسائل حياة أو موت .

انطلاقاً من اكتشاف الاستقلال الذاتي للسياسة من جديد من خلال لينين ، أفلا نجد أنفسنا في الحال في مواجهة قضايا خطيرة(٣٠) ؟ هل هي صدفة إذا كان

(٢٩) كان ذلك هو القرار الانجليزي لإيقاف هجوم محمد علي ضد الباب العالي .

(٣٠) هذا الاستقلال الذاتي اكتشفه لينين بمناسبة وضع وصفه لوكاش على النحو التالي : « كلما يكون مجتمع مقلوب الأوضاع كلما كانت بنيته « العادية » قد كفت عن السير ، عن العمل بدقة ، كلما كان توازنه الاجتماعي — الاقتصادي مختلا ، باختصار كلما يكون وضع ما ثورياً كلما كان (أفعاله الطبقية ، العفوية أو الموجهة بوعي) دوره حاسماً . » (لينين . دراسات ووثائق دولية ، باريس ١٩٦٥ ، ص ٥٩) . ومع ذلك لا يبقى حادثاً تجريبياً فحسب ، وإنما يرتفع بسرعة إلى مستوى المفهوم وهنا يلتقي وقد تجاوز النفعية بالتاريخانية .

هذا الاستقلال الذاتي قد تأكّد بادىء ذي بدء في بلدان ذات تقليد تاريخاني قوي ، أيا كان الاستخدام الذي يجري لذلك فيما بعد ؟ وهل هي صدفة إذا كان قد تناوله أ. غرامسي (A. Gramsei) من جديد وحلّله ، متأملاً في ماكيافيلي الذي كان يعود إليه ، بعد دورة كبيرة ، من أيدي المدرسة التاريخية الالمانية ، من بسمارك (Bismarck) وكرونتشي (Croce) ؟ ألا يستطيع العرب اليوم ، بسلوكهم الدورة الكبيرة نفسها ، العثور عليه ، معبراً عنه أو مرموزاً إليه في ثلاثي ابن باجة — ابن خلدون — ابن تيمية ؟ فنوق جميع أراضي الدنيا حيث أحلّت معالجة البشر طيلة عصور إدارة الأشياء لم تدع السياسة في حقيقة الأمر للاقتصاد أن يتمثلها بسهولة .

إذا كان لا بد من أن يوجد هناك حقيقة مثقف ما كان ليتوجّب عليه أبداً أن يدع نفسه حبيس النزاع الديالكتيكي الخاطىء للطبقة — النخبة ، هذا المثقف كان هو المثقف العربي الذي كان يعيش يومياً تحت وطأة الماضي ويعرف بالتجربة التحديد المزدوج الاجتماعي والتاريخي . وعليه فإن طرح التحديد المباشر للنخبة كمسلّمة من قبل الطبقة هو وهم ، وتأكيد تجانس النخبة واستقلالها المطلق هو تعميم مفرط في مغايرته للواقع . فثمة نموذج محسوس أكثر وأكثر تعقيداً يتيح إنقاذ استقلال السياسي الذاتي ولكن في نطاق بنية شاملة ، وسيظهر التجريدية والتطورية التحررية التي ليست الاقتصادية الماركسية إلا صورة مختلفة عنها ، والجوهرية المحافظة التي يخشى أن تبعث من جديد إذا مضينا إلى أبعد من ذلك بطرح الاستقلال الذاتي للنخبة . فالانتليجنسيا العربية الثورية تستطيع الانتفاع كثيراً بملاحظات غرامسي إذا ما هي اعتنت بإعادة تفسيرها في اتجاه التقليد السياسي العـربي(٣١) .

سوف يتيح هذا الجدل ، على المدى الطويل ، إلقاء بعض الضوء على الشروط التاريخية التي أفسحت المجال لميلاد لنزعة النخبة نفسها . ففي أي الظروف تكون منهجيتها مطابقة لموضوعها وتستطيع الإفلات من وظيفتها الأيديولوجية بأن تكون آلة حرب ضد التحليل الطبقي كما كانت بصورة ظاهرة حتى الآن في الولايات المتحدة ؟

(٣١) إنه لأمر بالغ الدلالة أن تظهر أول ترجمة لهذا المؤلف في عام ١٩٦٩ : « الأمير الحديث » ، ترجمة زاهي شرفان / وأنيس شامي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ .

ازدواجية العمل على الايديولوجيين :

اندغام ، تراجع قطاعي ، استقلال ذاتي للنخبة : إنهما وجهان لنفس الظاهرة من السيطرة ، تستكمل بوجه ثالث هو ازدواجية مذهبـة الايديولوجيات . فإن المماحكة ، الجدال اللفظي (أو **الكلامولوجيا** كما يقول مرقص) هما قبل كل شيء حدث اجتماعي .

إن الايديولوجية ، بالمعنى الأول ، ناشئة مباشرة من البنية ، هي بالطبيعة غير متطابقة وستبقى كذلك دائماً . فتلك التي تأتي من الخارج تتجسم ببطء بعمل الذين يتبنونها ، بأية آليات ؟ لقد كان أ. غرامسي يفكّر في دور المثقفين بإزاء طبقة عمالية ما يزال بعض أعضائها عنـد التصور البطليموسي للعالم (٣٢) . وقد أخذ الايديولوجيون العرب بهذه المشكلة في حالة أكثر تعقيداً للغاية .

ان الاستقلال الذاتي للنخبة يعطيها قدرة على التفريع إلى ما لا نهاية ويخلق حاجة متعاظمة لعلامات مميزة : تلك هي الايديولوجيات بالمعنى المبتذل التي تستورد كأزياء الثياب . والماركسية بجميع فروقاتها لا تشكل استثناء من القاعدة . يمكن إذن القيام بدراسة لإدخال ولانتشار الماركسية من حيث هي دلالة واولئك الذين تولوا القيام بهذا العبء بعد تجربة الأحزاب المعترف بها التي كانت تتمتع باستقلالها الذاتي بالنسبة للمجتمع كسائر النخبـة السياسية بأكملها ، كانوا ماركسيين .

لندع جانباً في هـذه الآونة وجهين من هـذه الماركسية : درجتهـا في التمثل (في التعرّب) ودرجتها في العقائدية ؛ ولنلاحظ فحسب انهما درجتان متعاكستان إحداهما مع الاخرى وانهما كلاهما متعلقتان بتطور المجتمع في جملته . فالتمثيل لا يمكن أن يتم ، والعقائدية أن تلطف (تشعشع بالعربية)

(٣٢) « تستطيع طبقة ما ، تكون شرائح معينة منها ما تزال عند تصور عالم بطليموس ، أن تكون مع ذلك الممثلة لوضع متقدم جداً ؛ تلك الشرائح المتأخرة ايديولوجياً [...] تكون مع ذلك متقدمة جداً من وجهة النظر العملية ، أي من وجهة نظر الوظيفة الاقتصادية والسياسية . وإذا كانت مهمة المثقفين أن يحددوا وينظموا الإصلاح الأخلاقي والفكري أعني أن يطابقوا الثقافة مع الوظيفة التطبيقية فن البديهي أن يكون المثقفون المتبلورون محافظين ورجعيين . » (« مؤلفات مختارة » ، طبعة اجتماعية ، ١٩٥٩ ، ص ١٥٨ — ١٥٩) . ونرى جيداً في أي شيء يكون التطبيق العملي لامتلاك وسائل الانتاج ، « تصويباً » .

إلاّ إذا وجد المنهج موضوعه ، إذا المجتمع ، بمعنى ما ، أتاح تجربة النماذج المدوّنة في السرائر(٣٣) .

إن الظاهرة البيّنة في تاريخ الماركسية العربية القصير هي انها مرت بالمراحل الثلاث المعروفة : مرحلة الماركسية الشعبية ، التي رأت آثارها تتلطّف في تيار الطوباوية الإسلامية العريض ، الماركسية الشرعية التي تحولت فيها ايديولوجية الأحزاب الناشئة مع ذلك تحت تأثير اللينينية والماركسية الاقتصادية التي تحولت سريعاً إلى تلقائية . فلماذا جرى المرور بنفس التجربة من التباين الايديولوجي ؟ حتى إذا كانت مستجلبة ما كان ينبغي للماركسية بالضرورة أن تتكرر بجميع فروقاتها لذلك يعثر بعض المثقفين العرب ، وهم يتحققون من الفرضيات اللينينية ، على التاريخانية في المستوى الايديولوجي نفسه ، انطلاقاً من أي شيء في حقيقة الأمر ، يهاجم الياس مرقص الذي يعلن عن نفسه انه ماركسي لينيني ، النزعة الاقتصادية أو الماركسية التحررية الغربية ؟ لقد سبق لنا القول أن تحليله للعفوية يفضي إلى ضرورة إعداد مشروع تاريخي قومي . والحال ان هذا المشروع بالنسبة له هو مشروع الوحدة العربية . وواقع الأمر ان الماركسيين سواء أكانوا اقتصاديين (تلقائيين) أم ماركسيين شرعيين (تحرريين) ينكرون هذا المشروع لأنهم ، وهم لا ينطلقون من تحليل تاريخي ، لا يرونه مدوناً في الواقع ، لا يتوجسون حدوثه في نهاية الهيمنة الامبريالية(٣٤) . إن الوعي بهدف الامبريالية التاريخي منذ عام ١٨٤٠ يعني **بفعل الواقع** (ipsoferets) استئناف حمل عبء الوحدة كمطلب ملح للحقيقة الواقعة . فبمجرد أن يدخل البعد التاريخي في التحليل

(٣٣) بهذه المناسبة ، قد يكون من الغرور أن نميز نوعين من العقائديين : قبل وبعد الثورية إذ توجد بين المرحلتين حقبة من الـ « مراجعة » الإيجابية عندما يكون المجتمع مثوراً . هنـا نتكلم عن عقائدية إنجلز لا عقائدية ستالين . وفي الحالتين مع ذلك يكون مفهوم الكلية ، الشمولية مركزياً كما يكون شأنه في كل فكر تاريخاني ، وان ما يتجه إليه نقد ل. التوسر هو ضد هذا المفهوم كنقد ك. بوبير قبله ؛ وعلى صعيد نظري صرف فإن الجدل يكون بلا مخرج وربما بلا موضوع ؛ إن المستوى الذي يجب أن يبت فيه هو مستوى التطبيق السياسي . ومن جانب آخر يعترف بوبير أن الربط بين تاريخانية وفعالية لا تفصم عراه . وإذا لم نضع في مركز تفكيرنا التمييز بين مجتمع مسيطر ومجتمع واقع تحت السيطرة لأمكننا فعلياً أن نخلص إلى أن مفهوم الشمولية هو عدو العلم والحرية في آن واحد .

(٣٤) انظر الملاحظات المبعثرة عن السياسة الاستعمارية للدولية الثانية في كتابه « الماركسية والشرق » دار الطليعة ١٩٦٨ .

يرتسم الهدف الوحدوي في الأفق(٣٥) . ولا يتأكد المستقبل لايديولوجية معيّنة إلاّ إذا أتاحت تحقيق أمل ماض متصل تحقيقاً ملموساً . إذا كان التفكير في تأخر المجتمع الروسي المتراكم ــ النمو غير المتساوي في إطار الرأسمالية العالمية ــ قد أتاح إزاحة النقاب عن سر ثورة لا تتوقف فإن أخذ جميع العقبات المتراكمة على طريق الوحدة بعين الاعتبار هو ما يعطي للتاريخ العربي الحديث وزنه وللهيمنة الامبريالية دلالتها الحقيقية ولـ « ردّ » الثوري آفاقه من النجاح . وإذ نجد في نهاية التحليل الوحدة العربية ، نستطيع الصعود مع السياق : وحدة ، نخبة ذات استقلال ذاتي ، مجتمع متصدّع ، هيمنة ؛ فإن النسق التصوري نفسه هو الذي يظهر ثانية في مستويات عديدة ويرتسم خلفه دائماً شكل الإطار التاريخاني . وأياً ما كان الطريق المتبع فإننا نفضي إليه بالتأكيد .

إن المقصود بالتحليل الأخير هو تطويع الماركسية لنظامية التاريخ ويبدو أن هذه الماركسية التاريخانية هي وحدها القادرة على ضبط الحقيقة الواقعة المعاشة بأكملها وبالتالي على التأثير فيها . وظهورها ، في حالة الاقتضاء العقلاني ، هو المؤشر بلا شك ، على تغير عميق : إن المجتمع العربي يستبطن لأول مرة التاريخية وبطريقة وضعية وليس على نحو سلبي كما فعل ذلك مرات عديدة في الماضي تحت ستار التصوّف . ومع ذلك فإنها إذا بقيت على شكل نظري ، لن تحسّن في شيء من الوضع الانتقائي الذي أظهرنا مدلوله الاجتماعي . وإذا كان لا بد من أن تحصل على نهضة ثانية « حقيقية » ــ توصف أحياناً على انها **تطوير** ــ فإن هذه الماركسية يجب أن تتجسّد في دراسات متعمقة في آلية التحول الايديولوجي (idéologisation) ، وفي النخبة وفي الأساس الاقتصادي من حيث هو عنصر في النظام العالمي وفي كل مرحلة يجب أن يكون تحليل العلاقات المتزامنة خاضعاً للتسلسل التكويني ، ذلك ان ثمة بنيوية بلا عمق ، التجسيد الجديد للتطورية التحررية هي التي أتاحت ميلاد معاني مجردة بالكامل كمعاني الرأسمالية القومية والبورجوازية القومية والديموقراطية القومية . وتجسيد

(٣٥) وإن كان أنور عبد الملك يشاركه نفس الاهتمام بالتاريخانية وهو الذي يبقى أميناً على إلهام الوفد فإنه لا يفضي إلى نفس النتيجة . لا بد من مباشرة تحليل أكثر تنقيباً من هذا الذي تبدو معالمه هنا ولكن يبدو مع ذلك الدقة في هذه النقطة هي بجانب الياس مرقص .

هذه الماركسية التاريخانية يكون في نهاية كفاح ايديولوجي طويل لتقديم صورة شاملة إلى المجتمع العربي ، مقنعة لحاضره وماضيه .

بهذا العمل يتعصّر ، يتحدث المجتمع ، تندمج النخبة بالمجتمع ، تتجسد الايديولوجية : وعلى هذا النحو يكون الطريق إلى الشرعية السياسية قد رسم . وبنفس المناسبة نعثر على معنى للتطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الانتاج ، المنسي إلى حد ما ، والذي هو « تحقيق » نظام دلالاتي بالعمل السياسي ، والذي يدعم بدوره ، المقصد السياسي . وعندما تصبح هذه الماركسية هي المنطق الداخلي لما يقوله المجتمع العربي عن نفسه يكون هذا المجتمع قد تمثل من خلال الكفاح الايديولوجي المكتسبات النهائية للمنفعية وللتحررية وللتاريخانية(٣٦) ؛ وثمة « عقل أول Logas سياسي » يكون قد نشأ ، سوف يتيح وحده عندئذ التطبيق الحقيقي للبرنامج السياسي الذي يجري الكلام عليه منذ زمن طويل : إصلاح زراعي ، ديموقراطية ، استقلال قومي .

ولكن إذا كان المقصود إخضاع الفكر للتاريخ ، تأريخانية الفكر ، فحسب فإنه سوف يستطيع أن يتم في أي مذهب حتى لاهوتي . وقد سبق لـ (جيب H. A. R. Gibb) أن دعا العلماء إلى الممارسة التاريخية ولم يُسمع كلامه . وفي حقيقة الأمر لا المشايخ ولا التحرريون يستطيعون إخضاع فكرهم للتاريخ(٣٧) لأن الأولين ينكرون التأخر وينكر الأخيرون التفاوت المحتم لنمو الأمم . وهم لن يفعلوا ذلك إلا عندما يكون المجتمع قد تمثل التاريخانية بكفاح الماركسيين الايديولوجي المستبسل . وبعد كل شيء ربما كان صادق العظم يعمل ، دون أن يرمي إلى ذلك تماماً ، على تجديد الفكر الديني .

(٣٦) كتب أ. غرامسي : « ان فلسفة التطبيق العملي لملكية وسائل الإنتاج هي « التاريخانية المطلقة » إنها الفكر الذي يصبح عالمياً وأرضياً ، دنيوياً ، بصورة مطلقة ، إنسانية مطلقة للتاريخ » . (مصدر سابق ص ١٧١) . ولقد أظهر فيما سبق دور المثقفين في الإصلاح الأخلاقي والفكري للطبقة المتقدمة من وجهة النظر العملية . وكل التجربة المؤخرة للانتاليجنسيا العربية تبدو انها إشهاراً لهذا التحليل .

(٣٧) الأمثلة على هذا العجز بالنسبة للشيخ نجدها في كتاب محمد الباهي : « الفكر الإسلامي الحديث وصلاته بالاستعمار الغربي » ، بيروت ، دار الفكر ، طبعة خامسة ، عام ١٩٧٠ . وبالنسبة لليبرالي عند حسن صعب : « تحديث الفكر العربي » ، بيروت ١٩٧٠ . والكتابان مفيدان مع ذلك .

تاريخانية وواقعية :

هل لهذه التاريخانية الفعاية التي تكتشفها الانتليجنسيا العربية الثورية من جديد ، من دلالة غير دلالتها المحلية ؟

إن التاريخانية ، على نحو ما برزت من خلال التحليلات السابقة ، هي ، على عكس المعتقد غالباً ، الشكل الأكثر وضعية للعمومية (Universalisme) . فجميع فروقات الفكر الوضعي ، ذى الصبغة التحررية أو الماركسية ، تتصف بالعمومية بالتكنيك والتجارة العالمية ولا ترى التراجعات (التفاوت في النمو بين المجتمعات وبداخل المجتمع الواحد نفسه) : من هنا وجود عجز في أن تدمج رد الفعل بمقصدها سواء ادعت نفسها رومنطيقية أم قومية(٣٨) . في هذا الإطار تتقلص التاريخانية إلى فلسفة ممارسة التاريخ وربما ينبغي تسميتها نهائياً بالتأريخية (historisme) ؛ وكنظر للسلبية الانفعاليـــة ، فإنهـــا تبرر الفوارق الفولكلورية لطرق التنمية وتهيّىء الميدان للغيرية الشاملة التي ترجع الوحدة إلى مجال ما تحت التاريخ (طفولة المجتمعات ، الفرد أو الفكر) أو يلقى بها نحو أحلام عليا ، فوق الأرضية (سباق إلى الكواكب أو موت كوني) .

أما التاريخانية الاخرى فتكشف عن نفسها على مستوى الممارسة السياسية ، عندما تقوم النخبة باختيار ايديولوجي محدد : اختيار تصويب التفرغ الثنائي ايديولوجية — بنية . ذلك ان الهدف يكون محدداً بالتأمل في الإخفاق التحرري ، المطالب به أو المعاني سلبياً من التاريخية وغالباً ما يرمز إليه بكوارث قومية كبرى (يينا ، نوفارا ، ميناء ارثور ، الخ ..) فنموذج ما كان فعّالاً في مكان آخر ، مجرداً من قبل الايديولوجي يجري تناوله من جديد ويعاد تجسيده . تلك هي اللحظة التي يقول فيها رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج : ليس لي سوى

(٣٨) يربط التحليل الثقافي الانجلو — سكسوني تقليدياً ، الرومنطيقية والتاريخانية والقومية تحت تأثير التجربة الألمانية . وليس هذا هو الشأن في التحليل الفرنسي التقليدي (باستثناء دراسات قصيرة جداً للأسف لايريك ويل — Eric Weil) ، الأمر الذي ينتج عنـــه تقليص لمعنى التاريخانية والرومنطيقية معـــاً . انظر : ر. جيراردية (R. Girardet) : « حول الايديولوجية القومية » ، منشورات (R. F. S. P.) ١٩٦٥ ، ص ٤٢٣ — ٤٤٥ ؛ هنري لوفيفر (Henri Lefefre) : « الرومنطيقية الثورية » ، منشورات (N.R.F.) ، تشرين الأول — اكتوبر ١٩٥٧ ، ص ٦٤٤ — ٦٧٢ .

اختيار واحد هو اختيار إعادة عمل ما وقع ، بغض النظر عن أسبابه الخاصة . ولا شك في أن الفوارق الفولكلورية تبقى على حالتها (لغة ، تقليد ، طباخة ، موسيقى ، غناء ، الخ ..) ، لكنها قلما تؤثر في المشروع القومي . وبتقمصه للنموذج من جديد يجعل رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج من التأريخانية موضوعية : الطريق الموحد للنمو التاريخي ، الحقيقة العامة المعطاة في التاريخ وحده وبه . فأياً كانت الأهمية التي يقررها فيلسوف التاريخ أو مؤرخ الفلسفة ، في المجرد ، بعيداً عن الواقع : ليس للتاريخ من معنى . ان رجل التطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الأنتاج ، في مكان آخر غير مكان مجتمع هذا الثالب ، هو الذي ، بتبنّيه ايديولوجية ترمي إلى الشمولية ، يقطع في المسألة ولا يدع للفلاسفة إلاّ مهمة تفسير أفعاله(٣٩) .

ليست التاريخانية على هذا النحو إلاّ الوجه الآخر للواقعية ، الوجه الذي يميل إلى التوازن الدائم بين الأفراد والجماعات والأمم . أو ليست الـ « حقيقة الواقعة » ، فعلاً فترة من مخطط التحليل الإجمالي ومن برنامج العمل التي يجب أن نمرّ منهـــا (٤٠) .

إلاّ أن كثيرين يعتقدون أن الأساس الوحيد للشمولية هو المنطق المجرد ، منطق العلم . لنذكّر بأن أسماء عظيمة في التاريخانية قد انتهوا إلى اتجاه معاكس تماماً وانه لم يُرد أبداً على ملاحظاتهم إلاّ بعلامات تعجُّب(٤١) . قد يقال بأن كل هذا المنطق المستوحى من هيجل ، وهو أيضاً عدو لميكانيكية نيوتن ، ليس إلا تلاعباً في الألفاظ . لكل واحد الخيار في الاعتقاد بذلك على شرط ألاّ ينسى أن ثمة تلاعب آخر في الألفاظ يرد عليه لا يكون بريئاً كل البراءة ، هو جناس المحافظين عرباً كانوا أم غير عرب ، الذين يعارضون الماركسية التاريخانية ببداهة

(٣٩) لقد سبق أن كان هذا حقيقة بالنسبة لانتشار الأديان .

(٤٠) نجد أمثلة عديدة في حياة الثوريين العظام. وهذا يكون صحيحاً كذلك فيما يتعلق بالياس مرقص والنزاع على فلسطين .

(٤١) انظر حول ج. لوكاش (G. Lukaes) ملاحظات (C. Lichtheim) في كتابه : Studies in the Philosophy of History, Harper, Torch Books , 1965, p. 174 كذلك حول غرامشي ومواقفه « المذهلة » انظر : ج. تكسيه (J. Texier) ، مجموعة : فلاسفة جميع العصور ، سيغر ١٩٦٦ ، ص ٧٧ .

المنطق الرياضي ، رافضين أن يروا بأن اتفاقاً عاماً في هذا المستوى لن يظهر التفاوتات ولن يكفل شيئاً ضد المرارة والتمرد . فهو تلاعب بمقدار ما هو ذلك الذي يقوم على التفتيش عن الإنسان فيما وراء الإنسان في قوانين الحلم وفن البلاغة . إن العالم هو حلم إلهي وهذا الحلم هو في الكلمة . فجميع الجوامع وجميع المغاور ، وجميع خانات القوافل في عالم الإسلام الفسيح قد رددت أصداء هذا الاشهاد المحموم وكل علمنا طيلة عصور لم يكن قط إلا جهداً مبذولاً باتجاه توضيح الاسم الإلهي(٤٢) .

إن الترياق الوحيد حتى الآن الذي عثر عليه : الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي هو التاريخانية . فإنقاص قيمتها هو في نظرنا شكل من أشكال العدوان الثقافي .



(٤٢) راجع حول هذه النقطة المركزية في تاريخ العرب الثقافي مقال محسن مهـدي الإعجاني :
"Language and Logic in Classical Islam , *Logic in Classical Islamic Culture*, G. Von Grunebaum ed., Wiesbaden 1970, p. 51 – 83.

اوروبا ولا ـ اوروبا

لقد خرجت **اوروبا** ، انطلاقاً من تاريخ معين ، من **اوروبا** : بفتح إثر فتح انتهت إلى السيطرة على الكرة الأرضية بأكملها ، ولم يكن ذلك حدثاً جديداً .

فبماذا تختلف هيمنة القرنين الأخيرين عن هيمنات الماضي ؟ من المستحيل في الساعة الحاضرة الإجابة على هذا السؤال ؛ ثمة خطوة إعدادية قد عملت والحال هذه ، في محاولة للوصول إلى إشكالية عامة متعلقة بالعلاقات بجميع أنواعها ، التي عقدتها أوروبا مع الشعوب الخارجة عن أوروبا ، بعد دراسة جميع الحالات ومقارنتها بعضها إلى بعض .

لقد بدأت أوروبا بأن فرضت على الشعوب غير الأوروبية أسلحتها ، وإلهها وقوانينها وتجارتها ولغاتها ؛ وهذا الشكل الأول من الهيمنة ، الذي كان يتطابق مع شعور بالضعف والعزلة (بقاء الترك زمناً طويلاً على أبواب فيينا) ، لا يسجل أي انقطـاع مع الماضي ، حتى القريب . في نفس الوقت كان المبشرون ، الموفدون إلى آسيا (ولكن لا إلى الإسلام) يحاولون العمل على القبول بإلههم بوسائل ملتوية ، دالّين بذلك على الاعتراف بقوة الغير . هذا الاعتراف من اللا — أوروبي إذا ما نظر إليه مباشرة لأول مرة ، إلاّ أنه غير مندمج بعد ، يتضح على الصعيد الايديولوجي ، في نسبوية شخص مثل مونتيني (Montaigne) وتسامح شخص كفولتير وتاريخانية واحد كهردر (Herder) .

أما الشكل الثاني للهيمنة فإنه إذ يتطابق مع نمو الثورة الصناعية البطيء ، يبلغ ذروته في منتصف القرن التاسع عشر . العالم على وشك أن يصبح منهياً وقد قسم بين بلدان أوروبا الرئيسية . عندئذ يدور الكلام على آسيا النائمة وعن الشرق المنحط وتركيا المريضة ... فيشيّد نمط معين من العلاقات حيث يتناوب

فيه العنف والإقناع والتهديدات . ويأخذ العالم بنهج أوروبا ، وهذا هو عصر **الإصلاحات** ، عصر **الأوربانية** ، عصر تركيا الفتاة ، الصين الفتاة ... عندئذ أخذ رد الفعل يتراءى . كانت أوروبا تقول للجميع : « إعملوا مثلي » ، فيجيب الآخرون : « ولكن من أنت ؟ » وبدءاً من ذلك الحين لم يعد يتوقّف الحوار . تتغير أوروبا بتغييرها للآخرين ؛ ويضطرها هؤلاء وهم يسائلونها إلى أن تطرح نفسها للمناقشة . فتوسع الحرب العامة الأولى هذا الديالكتيك ثم تضعها الحرب الثانية في الدرجة الأولى من مجريات الساعة .

هذه العلاقات يمكن أن تدرس في مستويات مختلفة : مستوى التعلق بالأمور الغربيـــة (eseotisme) (الشرق في الآداب الفرنسية أو الانجـــليزية) ، مستوى السياسة (تاريخ الحركات الدستورية في الصين أو في تركيا) ، مستوى الاقتصاد (انها مشكلة التنمية أو التخلّف التي طال نقاشها) ؛ ومع ذلك فإن الاتجاه هو إلى تفضيل المستوى النفسي – الايديولوجي . ومن أهم الدوافع إليه أن المعنيين يشكلون الآن طرفاً من الجدل الذي لم يعد يمكن وصفه من الخارج . وفائدة هذه الدراسة جلية : إنها تتيح فهم ديناميكية نصف القرن المنصرم . فليس موضوع الخلاف فحسب أوروبا التي تنحني على ماضيها وإنما حقيقة الصلات الواقعة بين شعوب وأمم وإمكانية نموها وتطويرها .

١ – طرح المشكلة

تجد الدولة « التقليدوية » نفسها ، بعد هزيمة عسكرية في مواجهة سلسلة من المتطلبات : عليها أن تفتح أبوابها للتجارة الأوروبية ؛ ولتشجيع هذه التجارة لا بد لها من إدخال تشريع « موضوعي » أي نظام قضائي مطابق للقانون الأوروبي وضمان سلامة التجار بإعادة تنظيم جيشها وشرطتها ؛ باعتبار النظر إلى هذه السلسلات الثلاث من الاصلاحات كشروط ضرورية للحضارة . ثم يتبع الجندي والتاجر والدبلوماسي الأوروبي ، المدرب العسكري والمستشار القانوني والمالي . فقد وجدت نفسها الصين واليابان وتركيا ومصر وتونس ومراكش ، بدرجات مختلفة ، أمام هذه الحالة . وفي هذه المرحلة تكون حكومة البلاد المعنية وحدها هي صاحبة الشأن ولا يكون في وسعها إلاّ الخضوع ؛ ويكون دفاعها الوحيد هو التأجيل .

ومع ذلك يجب عليها أن تبرّر ، أمام الرأي العام في بلادها ، إدخال تجديدات تحت ضغط الأجانب الواضح . غالباً ما تطرح نوعاً من الاستفتاء ، مع الإشارة بجلاء إلى النتيجة التي تنتظرها من وراء ذلك (اليابان عام ١٨٥٣ ، مراكش عام ١٨٨٦) . وتكون التبريرات جميعها من نوع عملي ؛ وينظر إلى المشاكل في إطار العلاقات القديـــمة للقوى ؛ إلاّ أن تلك الإصلاحات المفروضة تتطلب تدريباً جديداً ؛ وهكذا يفتح المبشر ، بالاستفادة من حالة جديدة ، مدارس لا تلبث فائدتها أن تفرض نفسها . فإن رد الفعل الذي برز كان على هذه العواقب إذ أن أساس المجتمع التقليدي سرعان ما تعرض للخطر . فمن قاد المعارضة ؟ الارستقراطية القديمة ، التي كثيراً ما كانت متفوقة في الحكومة . إلاّ أن الحالة لم تكن هي نفسها في كل مكان ، إذ أن أعنف رد فعل وأكثره دواماً سيكون حيثما تصف نفسها الارستقراطية بعبارات الثقافة (**الأدباء** في الصين ، العلماء في الإسلام) . حيث أحست هذه الطبقة في الحال ، كحامية للقيم الدينية والثقافية أنها في خطر ؛ وهي ترى بوضوح أن مصالحها ومصالح الدولة قد بدأت بالتباعد . فتنطلق بهجوم منظم ضد الثقافة الجديدة . ولسوف يكون المقصود هو **قومية ثقافية** التي تعاني التحليلات اليوم عناء في إعطائها عنواناً يفرقها عن أشكال القومية اللاحقة (الحالة تطرح نفسها بالنسبة لايديولوجية الأفغاني) ؛ ذلك انها لا تضع أمتين ، الواحدة في معارضة الاخرى ، عرقين أو حتى دينين وإنما تقليدين ثقافيين أساساً . ولما كانت المناقضة نفسها هي المعتبرة ، فلم يجرّب أحد تعريف الطرفين المتعارضين تعريفاً ملموساً : أوروبا والصين ، أوروبا والإسلام ، أو بصورة عامة الغرب والشرق . إلاّ أن ثمة أفكاراً مشتركة قد صارت آخذة بالتميز .

إصلاح تقليدوي :

الفكرة هي استخلاص حجة من قدم الثقافات التقليدية والنظر إلى أوروبا كحديثة عهد ما تزال بعيدة عن بلوغ الرشد ، النضج . فيقال ان قوتها الحاضرة هي محصلة اقتباس (الأولوية للعلوم الصينية ، الهندية ، العربية) ، جرى اكتسابه حديثاً ، في حين أن الثقافات القديمة قد سبقتها بالقيام بهذه التجربة وتجاوزتها إلى مشروعات روحية أغنى . ولهذا السبب ، على حد ما يقال ، ليس مرد ضعف هذه المجتمعات الحالي إلى تأخّر تكنولوجي ، وإنما إلى ضلال بعيد عن أهدافها

الروحية ، على أثر كوارث حلّت بهـــا (اجتياحات وفتوحات في الأساس : المنشورية في الصين ، التركية في الإسلام العربي ، الخ ..) . **فالإصلاح** الذي تجب مباشرته والأخذ به ليس إذن إصلاحاً عسكرياً أو سياسياً ، ولكنه إصلاح أخلاقي : المقصود العودة إلى صفات الأجداد العظيمة ، (ومن هنا عبارة **الاصالة** المطبقة أحياناً على هذا التيار) . ومع ذلك ، فيما عدا بعض الاستثناءات ، لم ترفض التقنية الأوروبية ، إذ اعتبر تبنّيهـــا ضرورياً على شرط تجريدها من كل تطبيق ثقـــافي . وهكذا نُمّي تصور آلي صرف للعلم : ولتعريف الدور الذي يجب أن يقوم به ، يُلجأ في الصين إلى التعارض القديم جوهر — وظيفة ، وفي الإسلام إلى غاية — واسطة . هكذا في إطار هذا التفرغ الثنائي ، بين عودة إلى المنابع على الصعيد الأخلاقي والسياسي وتجديد في ميدان الآلات المادية ، يجب موضعة الدويّ العالمي للتجربة اليابانية التي تبدو وقد وقفت بين الضرورتين المتنـــاقضتين .

٢ — ميـــلاد المثقف

كانت لهذا التساهل من جانب القائلين بالأصالة عاقبة إتاحة المجال للتأثير الأوروبي في أن يتعمّق . وإن كانت هناك حالات أغلقت فيها مؤسسات حديثة (تركيا عام ١٨٧١) فإن التربية الجديدة بصورة عامة استمرّت في الانتشار ؛ وقد أرسل الطلبة إلى أوروبا (لم تدرس بعد ملاحظاتهم أو يومياتهم الخاصة بصورة منظمة) . هذه الثقافة الأوروبية الكتبية في جوهرها ، أتاحت المجال لنشوء نمط خاص يتحلى بها **المثقف** اللا — أوروبي ، كثيراً ما جرى وصفـــه في الآداب (دوستويوفسكي ، كونراد ، مالرو ...) وفي العلم السياسي (تحت اسم **النخبة الجديدة**) . ويبدو انه يكاد يميز نوعين : النوع الذي ينال مباشرة الثقافة الأوروبية وذلك الذي يلجأ إذ لا يمتلك ناصية لغة أوروبية ، إلى الاقتباسات . وفي هذه المرحلة التي تعنينا ، إن ذلك الذي ما يزال متآلفاً مع ثقافته التقليدية ، هو الأشد فعالية إن لم يكن أكثر مطابقة . وعليه رأى العصر الذي يدعى عصراً تحررياً ، تخوفاً في التعاون ثم قطيعة متعاظمة بين هذين النوعين من المثقفين المحدثين . يمكن أن يفيدنا الزوجان ليانغ شي — شاو (Liang chi-chao) وهو شيه (Hu shih) في الصين كمثل في ذلك : الأول حاول جلب عناصر منفردة من الثقافة الأوروبية

إلى منظومة التقليـــد . والثاني أبدى رأيه في جوانب من ثقافته بالنسبة للمنهج الايديولوجي لأوروبا ؛ فالثاني يظهر منطقياً أكثر لأن منهجه في استخدام المراجع أكثر فعالية ؛ إلاّ أن الأول يمارس تأثيراً أكبر لأنه يهيء العقول للقبول ببعض القيم الغربية التي يرى أنها لازمة .

انتقال إلى الليبرالية :

هناك دلالة لهذا الانتقال تكون عندما يقتنع الطالب اللاّأوروبي بأن هدف الثقافة الأوروبية ليس فقط الاغتناء المادي . فالتعارض بين روحانية ومادية ، وهو أمر جوهري عند المتمسّك بالأصالة لن يعود مكبوتاً ، بل يصار إلى الاعتراف بأن في إرادة أوروبا قيمة ما ألا وهي العمل على إشراك الشعب في الإدارة العامة . ولما كان تفوق النظام السياسي — الإداري الغربي ليس موضع شك فإن المشكلة ترجع إلى العثور على أفضل وسيلة لجعله سهل المنال . لذلك تأخذ سلسلة من الاقتراحات طريقها لتبرير التحول الديموقراطي (محدودة جداً مع ذلك) . وفكرة الإصلاح نفسها لا بد من أن يجري تقييمها في مجتمع كان بقدر حتى ذلك الحين الاستمرارية . وسوف يقول المصلح الصيني أن تاريخ الصين بأكمله كان تجديداً مستمراً تحت ستار العودة إلى التقليد ، بمناسبة التغييرات في السلالات الحاكمة ؛ وسوف يلجأ المسلم إلى القرآن الذي ينكر على المشركين الحق في الانتفاع من وفاء لدين آبائهم ؛ وكل واحد منهما سوف يعيد تفسير التقليد . فليانغ شي — شاو يعطي معنى سياسياً واقتصادياً لمذهب **المراحل الثلاث** الكلاسيكي : مرحلة السديم والسلام والانسجام العظيم التي سوف تعني على التوالي في رأيه العصر الذي تسود فيه الديموقراطية ، وعصر الازدهار ثم عصر العلم والسلام الشامل . وسوف يجعل علي عبد الرازق من معنى الشورى والإجماع مرادفين للديموقراطية . والمهم في الحالتين ليس إثبات أن النظام الديموقراطي قد وجد بالفعل بقدر جعله أمراً ممكناً في المستقبل. ومع ذلك لا يكفي إثبات أن الإصلاح ضروري وممكن بل يجب البرهان ، فضلاً عن ذلك ، أن أوروبا قد اضطرت على حد سواء أن تقطع في فترة معيّنة مع تقليدها الخاص ؛ ومن هنا الأهمية التي تعطى للإصلاح ، الذي يعتبر كقطيعة وأحياناً محاكاة للاسلام . وقد برزت هذه القضايا جميع الحركات الدستورية في بلدان الشرق .

مأساة المثقف الليبرالي :

يبدو هذا التدليل للناقدين المعاصرين ضعيفاً إلى حد بعيد ؛ ويتراءى كذلك لعيني مثقف النموذج الثاني المشار إليه فيما تقدم . فهو كمتحرر متطابق مع تحرره لا يعتبر انه يجب عليه اللجوء إلى هذا التبرير . على العكس : انه يحكم وبقسوة على ماضي مجتمعه . ويعزي إخفاق هذا المجتمع إلى « الاستبدادية الشرقية » . وعلى الفكرة المنتشرة على نطاق واسع ، القائلة بأن الحضارة الأوروبية هي حضارة مادية يرد بأن حضارة تستبدل العمل البشري بالآلة تكون أكثر روحية من تلك التي تخشى من ان تزاحم الآلة الإنسان . وخارج نطاق التحررية السياسية وإيمان لا تشوبه شائبة في منافع التربية ، يتميز هذا الاتجاه بنفعية معادية عمداً لأوجه اللطافة والدقة في الثقافة القديمة الكلاسيكية : من هنا معركة تبسيط الأسلوب التي تشبث والقواعد بل وأحرف الكتابة التقليدية (مثال تركيا). ان هدف هذا الإصلاح ليس فحسب إشاعة الثقافة (ديموقراطية الثقافة) ولكن كذلك تعزيز الشعور القومي ، ذلك أن القومية الثقافية للمرحلة السابقة تفسح المكان لقومية سياسية — عرقية قريبة من قومية القرن التاسع عشر الأوروبية . ولكي تتمكن الأمة الصينية (أو المصرية) — على حد قولهم — سوف يجب إزالة الشمولية من الثقافة الصينية (أو العربية) . وسيطالب لطفي السيد في عام ١٩١٢ بسياسة الحياد الدقيق في الحرب التركية — الايطالية ، لصالح الأمة المصرية بالطبع . ويتكلم ضياء غوكالب (Ziya Gokalp) عن إنشاء ثقافة تركية — إسلامية تتمثل العقلية العلميـــة في الحضارة الحديثة .

إن ما يمكننا الكلام فيه عن إغراء من الغرب بهذه المناسبة هو عن هذا الاتجاه ، إذ أنه بريق أوروبا المتحررة الخالص ، في الفترة التي كانت أوروبا قد صارت فيها هدفاً للهجوم من كل جانب . ويتبين المرء في مجرى حياة هؤلاء الليبراليين ، بعض الثوابت . فبعد انتقال قصير إلى السياسة الفعّالة ، يكرسون أنفسهم لمهمات تربوية في انعزالية تزداد وضوحاً أكثر فأكثر . وعليه فإن هذا النمط الليبرالي من المثقفين ، وقد خانته الظروف هو الوحيد الذي يعيش في الجدل بين أوروبا والعالم خارج نطاق أوروبا ، حالة قريبة من المأساة ؛ وسبب ذلك هو عدم الملاءمة الأساسية للنظام الليبرالي مع مجتمع لم يولده . لذلك نجد بعض الليبراليين

وقد يئسوا ، يعودون إلى السنّة ؛ هذا التطور كان قد صار مرئياً في الصين لدى ليانغ شي — شاو . وأصبح أكثر منهجية عند شانغ تونغ — سون ؛ وفي مصر نراه واضحاً لدى توفيق الحكيم . فأولئك الذين يحافظون الآن على قناعة ليبرالية يتبنّون سلّماً من القيم الفردانية ، عاملين أكثر فأكثر : على المطابقة بين القيمة والموضوعية . في حقيقة الأمر ، المقصود عدم الاهتمام . لقد حلّل جوزيف ر. لفينسون هذا الموقف تحليلاً رائعاً في قوله : « في حين يمكن اتهام التقليدوي بالرياء ، يؤكد الناقد الصاحي غير ذي الهوى ، قبل كل شيء ، ليس إخفاق الصين وإنما استقلاله هو نفسه ، ليس عبودية الصين وإنما حريته الخاصة .(...) فالصيني يستطيع استرجاع احترام نفسه بتبني مذهب مشكوك فيه ، الصيني الذي يرفضه لا يكون محكوماً عليه مع ذلك بازدراء نفسه ، إذ أن النزاهة الفكرية هي بحد ذاتها وسيلة لاستعادة المرء احترام نفسه(١) . » ربما انقذ هؤلاء الليبراليون العنيدون أنفسهم ولكن في انعزالية آخذة بالتعاظم (هذه هي القضية الرئيسية في ثلاثيـــة نجيب محفوظ) .

٣ — الاهتداء إلى الثورة

إن الأساس الاجتماعي لهذا الاهتداء هو الإخفاق في تحرير النظام السياسي ، وأكثر من ذلك أيضاً ، تأخر التصنيع . فقد تشكّلت بورجوازية حديثة جنينية وأخذت تنمو ؛ ووقعت الطبقات الاخرى ولا سيما البورجوازية الصغيرة في المدن المتزايدة على الدوام ، في خيبة أمل برجوعها إلى الصواب بالقياس إلى الآمال العظيمة التي غذتها فيما مضى . وفي هذه الحالة كانت الظاهرة ذات المغزى البليغ هي ظهور البطالة الفكرية . وفي الزمن الذي برزت فيه هذه الظاهرة لم يعد الـ « رد » الفكري على أوروبا واحداً : إذ كانت الثقافة الأوروبية قد صارت مندمجة بالحياة الجامعية والسياسية بل والاجتماعية إلى حد بات معه من الأصح أن يكون المقصود ديالكتيكياً داخلياً بين منظومات من القيم تعكس وتحرك التنافسات بين الزمر الاجتماعية . فقبول أو رفض واحدة من الثقافتين : التقليدية أو الأوروبية ، لم يعد إلاّ جزئياً : إذ صارت الغربية المعادية للاستعمار والتقليدية المعادية للتقليدوي عملة دارجة .

(١) Liang Chi-Chao and the Mind of Modern China, U. Ofc. Press, 1967, p. 216.

الماركسية الضرورية :

جرى تحليل هذا الانتقال الجاري إنجازه بالفعل أو بالقوة وفقاً للحالات ، في مستويات مختلفة ، اجتماعي – اقتصادي(٢) – بسيكولوجي(٣) ، وأخيراً ايديولوجي . إلاّ أنه لهذا الجانب الأخير إشكالات سياسية هامة . فقد حسبنا لمدة طويلة أن تبني الاشتراكية كبرنامج سياسي كان نتيجة دعاية اتقنت إدارتها . وما نراه في ذلك أكثر فأكثر اليوم إنه نتيجـة تطور داخلي . كانت النظرتان الاصالتية والليبرالية متعارضتين ومع ذلك فهما متتامتان : كانت الليبرالية ضرورية ، ولكن لم يكن يتوجّب عليها أن تنطوي على قطيعة مع الماضي ، وكانت التقليدية علاجاً مغرياً ولكنها لم تكن تحل المشكلات الملحة . كانت القيمة والتاريخ على على هذا النحو متضادين ولا بد من جديد من التركيب بينهما ؛ ولكن ليس وفقاً للمحصلات القديمة في النزعات إلى الأصالة ، إذ كانت للمجتمع وقد أخذ في التطور ، متطلبات أُخرى . «في وسعنا الآن أن نجد مدلولاً جديداً للإغراء الشيوعي لقولبة التاريخ الصيني في دورية ماركسية افترضت انها دورية البشرية كافة . في حين أن ذلك هو النظير الصحيح للجهد المركب الكونفوشيوساني على ذلك النحو الذي نجده في مؤلفات ليانغ شي – شاو ، في حماية الصين من شعور خاص بإخفاق إذ تفسر تاريخهـا كعنصر لنموذج شامل» هكذا اختتم قوله ج. ر. ليفنسن(٤) . فالماركسية تزود بايديولوجية قادرة على رفض التقليد دون أن تبدو خاضعة لاوروبا ، على رفض شكل خاص من المجتمع الاوروبي دون أن يكون مضطراً للرجوع إلى التقليد . فضلاً عن أن الفرد الذي يتبنّاها لا يكون مدعواً كالمفكر الليبرالي إلى وجوب الاختيار بين حقيقة ذاتية واعتقاد شعبي ، وإنما تكون له إمكانية العمل على مطابقة الاثنين بوسيلة التطبيق العملي لملكية وسائل الإنتاج .

(٢) انظر جوهن كاوتسكي (John Kautsky) في : Political Change in Underdeveloped Countries, New York, John Willy and Sons, 1962.

(٣) انظر آدم ب. اولام (Adam B. Ulam) في : The Unfinished Revolution, New York, Randon Hausse, 1960.

(٤) المصدر السابق ، ص ١٦٩ .

قومية جديدة :

بلى ، يدّعي رجل الاصالة ، في مواجهة أوروبا ثقافة (صينية ، هندية ، إسلامية) والليبرالي أمة (صينية ، تركية ، مصرية ، إيرانية) ، ويقدم الثوري طبقة ، غالباً ما تكون متسعة للبشرية المستغلة بأكملها من قبل البورجوازية الاوروبية ولسوف يمكننا الكلام عن قومية طبقة تحفظ مع ذلك كثيراً من عناصر القوميتين السياسية والثقافية ؛ من هنا الصعوبة التي تواجه المحللين في مماثلتها . فالقومية الثورية تكون حقاً على مستويات ثلاث : مستوى الطبقة المستغلة ؛ مستوى الشعب الخاضع للسيطرة ، مستوى الثقافة المكبوتة . كذلك تتخذ المعارضـة لأوروبا ثلاثة وجوه .

ينبش الباحثون الغربيون الجانب الغامض في تلك الأوروبانية المضادة لاوروبا ، سواء لمجرد تسجيل صفته المأساوية ، أم من أجل اللجوء إلى موازنته بالتحليل النفسي ، مع الظن بأن المقصود بهلوانية فكرية ربما كانت غير مفيدة . فهل يكفي مع ذلك التذكير بأن الماركسية قد نشأت في أوروبا ؟ ولأنها بنت أوروبا كانت كذلك الانعكاس الخطر لمجتمع في أوج مغامرته الامبريالية . والواقع هو أن هذا المجتمع لا يعرف نفسه فيها بل ولم يقبلها أحياناً إلاّ شرط تفسيرها على نحو معين . فشعور الرجل الثوري اللاّأوروبي في أن يتناول لحسابه حقيقة ، ناشئة في أوروبا ولكنها مرفوضة منها قد لا يكون خداعاً إلى هذا الحد الذي يوصف به . وعلى كل حال لا تبرأ ذمتنا من ذلك لمجرد أن نذكر بأوروباوية ماركس .

٤ – إعادة تعريف أوروبا

كانت دراسة الانتقال من الليبرالية إلى الماركسية في الميدان الايديولوجي تتيح تعريف ديالكتيك بين قيمة وتاريخ ، تخصيصية وعمومية ؛ أصالة وغيرية ، آخذ في الاتضاح أكثر فأكثر كلما كانت الأطراف أنفسها تعي ذلك . كان ذلك عندما تأكدنا أن المشكلة إذا ما نظمت على هذا النحو لم تكن جديدة بالنسبة لأوروبا بمعناها الجغرافي .

مسألية روسية :

طوال القرن التاسع عشر عرفت الروسيا جدلاً مماثلاً أفاد وربما يكون قد أثّر في أوروبا الغربية . ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة إذا كان هذا الاعتراف بهذه المماثلة متأخراً ، كان قد وجب أن تكون حركة المثاقفة (acculturation) متقدمة تقدماً كافياً حتى تكون الصين ، على سبيل المثال ، قريبة ثقافياً من أوروبا بقدر ما كانت الروسيا جغرافياً . فالميثولوجيا السلافوفية تلتقي لدى جميع القوميين الثقافيين في البلدان الخارجة عن نطاق أوروبا : الفردانية ، الكبرياء ، المادية العلموية ، وفي نهاية المطاف لا استقرارية الغربويين النفسية ، التي تعرّف جميع الليبراليين في العالم اللاّ أوروبي . ان خاصية المعارضة والتكاملية في الاتجاهين يرمز إليها بكون هذين الاتجاهين قد تقاسما الوسط الثقافي بل وأحياناً الفرد نفسه ، حتى نهاية القيصرية تقريباً . وقد جعل دوستويوفسكي ، وكان أعمق الواعين به من هذا الأمر المحرك لأعظم رواياته الايديولوجية . وفي خطبته عن بوشكين يعبر هكذا عن اقتضاء تركيب مثالي سوف تلتزم به الماركسية : « ما هي في حقيقة الأمر قدرة الروح القومية الروسية إن لم يكن نزوعها ، عبر الأهداف المحددة التي ترشح نفسها لها ، إلى الشمولية وإلى الكمال البشريين ؟ »(٥) . وعندما بدأت الماركسية في كسب الانتليجنسيا الروسية ، كانت أوروبا الامبريالية قد شرعت بإعادة تفسيرها ولم تغد عندئذ ، تحت شكل **الماركسية الشرعية ، الرسمية ،** إلاّ صورة مختلفة للغربوية (occidentalisme) ، وهي الصورة التي عارضتها بانتصار الاشتراكية الثورية . فهل كان في وسع هذه التغلب على تلك لو لم تكن الماركسية ، باسم الشكل **اللينيني** تفي بمطلبي التخصيصية والشمولية، محاكاة أوروبا وتجاوزها ؟

مسألية المانية :

لا يتوقّف التعميم عند هذا الحد ، لأن هذه الطريقة في تصور مشكلة التحديث ، العصرية ، كان الروس يدينون بها للألمان من العصر الرومنطيقي . فتلك كانت قد صارت مسألية فيخته وهيجل في مواجهة الثورة الفرنسية التي كانت تعني بالنسبة لألمانيا إصلاحاً مفروضاً وإدانة ضمنية للاستنارة الالمانية . فحلّ

(٥) يوميات كاتب ، باريس ، غاليمار ١٩٥١ ، ص ٦٣٢ .

فيخته المعضلة بقومية ضد القومية الفرنسية وذات نزعة شمولية(٦) . حتى الآن لم يمنهج هذا التعميم لديالكتيك للمثاقفة أو ببساطة للإصلاح ، لأن الدراسات الاحادية ما تزال نادرة بعد ولكنها متضمنة في كثير من التحليلات . ولكن له الفضل في جعل ملاءمة الماركسية في مواضع معينة ، مفهومة ، إذ أنها في الأصل ، كانت التعبير التام لظروف مماثلة ولم يكن في وسعها إلا أن تفيد فيما بعد كنموذج .

أوروبا ، مفهوم تاريخي :

ينتج عن ذلك انه لم يعد يمكن لأوروبا أن تحظى بمحاباة جغرافية أو حتى تاريخية سطحية : إذ أن الاستمرارية التي يلتمسها التاريخ القائم على نظامية ذاتية تصبح موضع شك . فالوعي الحاصل لدى الأوروبيين بصورة عامة بخط مستقيم ينطلق من سالامين إلى العهد المعاصر يظهر كايديولوجية بحتة . عندئذ يخفي معنى أوروبا تكويناً اقتصادياً — اجتماعياً — ثقافياً لم يكن ما لقيه من صعوبات في فتح أوروبا الجغرافية أقل مما صادفه لفتح باقي العالم . هذه الفكرة صارت تقود أبحاث الاقتصاديين ومنظّري علم السياسة(٧) . هكذا يكون ليانغ شي — شاو والأفغاني على حق في مأخذهما في زمنهما على الوعي الساذج بأوروبا .

٥ — إيضاحـــات

إن التأثير المباشر الذي حصل لانعكاس أوروبا في مرآة العالم خارج نطاق أوروبا لم يتجاوز حتى الآن إطار الاقتصاد وعلم الاجتماع ؛ وما يزال التاريخ ولا سيما الفلسفة فالتين منها بعد . لعل ذلك ليس إلاّ تأجيلاً .

الأنظمة موضوع البحث :

إذا كان صحيحاً أن الديالكتيك الالماني قد استعيد في عصور متتالية ، في روسيا ، في الصين ، في الشرق الأوسط ، الخ .. على أثر ذلك « السير نحو

(٦) راجع : خطب إلى الأمة الألمانيـة ، الترجمة الفرنسية ، كوست ، باريس ١٩٢٣ ؛ ه. كوهن (H. Kohn) : « فكرة القومية » ، نيويورك ، ماك ميلان ، ١٩٤٤ .

(٧) راجـع : ج. ألمـونـد (G. Almon) و : ب. بويـل (B. Powell) في : Comparative Politics : A Developmental Approach, Boston, Little Brown, 1966.

الشرق » للثورة السياسية التي كنا نتوقعها في مطلع القرن العشرين ، فما هي دلالة هذه الحركة من التعميم الناجمة عن توسيع السوق العالمي (الانفتاح على حضارة القرن التاسع عشر) ؟ في أية لحظة يظهر الديالكتيك ، ذو النزعة إلى التعميم ، في الأفق الفكري لدى جماعة محددة . وأي معنى يملكه استعادة أوروبا ساذجة ومسيطرة إلى أوروبا حرجة ؟ إذا كانت هذه الأسئلة وثيقة الصلة بالموضوع فإن المغزى العميق للتاريخانية ، للوضعية وللديالكتيكية هو ما يجب طرحه على بساط البحث من جديد . إن هذه المذاهب ترجح باتجاه الايديولوجية ، النسبوية وفيما وراء مكتسبات القرن التاسع عشر تلك . إن فلسفة الأنوار ، الديكارتية وفي نهاية المطاف جوهر الثقافة الغربية نفسه هو ما يجب إعادة تقييمه . ولسوف تكون إعادة تقييم الغرب هذه بنفسه محصلة تفكير اللا أوروبيين في أوروبا ولكن سوف يكون المقصود هو إغناء الرؤية وليس قلبها . ألا يمكننا مع ذلك المضي إلى أبعد من هذا ومواجهة إمكانية هذا القلب نفسه ؟

العقلانية في خطر :

لا بد من التذكير بأن المنطق المرسوم هنا يتجلى بأكمله في الايديولوجية : ان اللا أوروبي يعثر عليه في ذاته وهو يحلل الثقافة التي تشبّع بها والتي ليست ثقافته ، ويعثر عليها المحلل الأوروبي في الدرجة الثانية . من هنا الخاصية التي لا يوانيها خطأ أو عيب لهذا المنطق الذي قد لا يكون سوى منطق التداولية فهو لا يعمل إلاّ أن يعكس حدثاً مقرراً من قبل : القبول بالغرب كنموذج موجه ، حتى إذا كان هذا الغرب هو بالفعل رسماً منجزاً للماضي لم يعد يتطابق منذ زمن طويل خلا مع أوروبا الحقيقية . ومن المستساغ أن يرفض هذا الرسم المنجز ، هذا المصوّر ، بدوره بعد أن يكون قد أفاد في إقامة توازن حقيقي للقوى في العالم (لأن محاولة القيام بذلك قبل أن يكون هذا التوازن مقرراً ، محاولة صاحب نزعة الأصالة ، يعتبرها المعنيون أنفسهم كأنما هي إخفاق) . إن فرانز فانون يحثّ العالم الثالث على ألاّ يقلّد أوروبا : « لنحاول إبداع الإنسان الكامل الذي كانت أوروبا غير قادرة على العمل على انتصاره »(٨) ، لكنه يتحدث بعد ذلك مباشرة

(٨) « المعذبون في الأرض » ، باريس ، ماسبيرو ١٩٦١ ، ص ٢٤٠ .

« عن قضايا مذهلة أحياناً ، تساندها أوروبا »(٩) ، الأمر الذي قد يوضح لماذا يبدو أن مريديه قليلون إلى هذا الحد في الحقيقة ، إلاّ في الأدب . فالبحث مجدداً في الاختيار الأساسي يظهر في الساعة الحاضرة ، آتٍ بصورة خاصة من جزء من أوروبا نفسها (تحليل نفسي ، علم السلالة ، بنيويّة ، فضلاً عن الروحانية القديمة) . حتى الزنوجيـة على النحو الذي يوضحهـا في ل. س. سينجور (L. S. Senghor) تبدو انهـا مدينة كثيراً للسرياليزم (Surrealisme) . يمكننا أن ندعـم بأن كل تأويل للنصوص القديمة (hermeneutique) يتجه إلى جعل الثقافة الغربية نسبية هو محصلة غير مباشرة لانتهاك حرمة الثقافات خارج نطاق الثقافات الأوروبية في وعي أوروبا . ولكن حتى الآن ، خارج الكتابات الظرفية لا يمكننا أن نعزو إلى أي اسم كبير من العالم خارج أوروبا نقداً راديكالياً لايديولوجية أوروبا الأساسية : **العقلانية** المطبقة على الطبيعة وعلى الإنسان وعلى التاريخ .

فالحقيقة الواقعة هي مع ذلك التنازع ، الصريح أو المموّه بين أوروبا والعالم اللاغربي ؛ فهل يعمل هذا التنازع في المدى الطويل على ميلاد هـذا النقد الراديكالي ؟ إذا كان لا بد لهذا من أن يحدث ، يمكننا على الأقل أن نكون متأكدين من أن أوروبيين ولا أوروبيين سوف يسهمون فيه معاً .

(٩) المصدر السابق ، ص ٢٤١ .

٥

مثقف العالم الثالث والماركسية

من هو ماركس بالنسبة لمثقف من العالم الثالث؟ هل هو كاتب بعض الصفحات عن مجتمعات ما قبل الرأسمالية أو ناقد المجتمع الغربي أو انه بكل بساطة اسم يحسن في ظروف معينة أن يستظل المرء بنفوذه؟ يمكن بالطبع أن نذكر حالات يكون فيها الاهتمام بالتكتيك أو بالتبحر بالعلوم، واضحاً؛ ليست هذه الحالات ما سوف نعنى بتحليله هنا بل على الأصح تلك التي يجد نفسه المثقف من العالم الثالث ذات يوم، وقد صار واعياً بخصوصيته، بثقافته، بماضيه، مساقاً، طوعاً أو إكراهاً، إلى النظر إلى ماركس بجدية، وإلى تحديد موقفه بالنسبة له، ولا مفر من مجيء هذا اليوم نظرياً، إذا لم يكن المفكر المقصود ايديولوجياً بمعنى العبارة السيء.

فمن هو ماركس بالنسبة لهذا المفكر وأي ماركس؟ لأن المقصود سيكون ماركساً معيناً، وقد تمّت قراءته وطرحت عليه الأسئلة وفسّر وفهم بطريقة معينة ولا بد من أن يتساءل كذلك ما إذا لم يكن ماركس هذا تسلية، على الأقل، لفترة، عن ماركس التاريخي. وقبل الإجابة على هذا السؤال من الضروري أن نشرح باقتضاب معنى تعبير «العالم الثالث» على النحو الذي سوف نستعمله فيه فيما يلي. وسوف لا يكون بكل بساطة ذلك الجزء من العالم الذي تغرقه المجاعة، الأمية، السلبية، وهي الأمور التي تميز بلا ريب، من بين أمور أخرى، العالم الثالث اليوم. المقصود بصورة أدق عالم ثاني، واعي متمسّك بتباينه، فخور بثقافته التقليدية والذي يجد نفسه في مواجهة عالم أول (لا يهم كثيراً الاسم



الذي يحمله) ، لا يستطيع رفضه جملة ولا قبوله برمته . وهذا العالم هو في جوهره متحرك : بالأمس كانت حركته تبدأ في الدانوب إن لم يكن على الراين ، اليوم مسرحها شرق البحر الأبيض المتوسط وجنوبه ، غداً سيكون وسط افريقيا . وإذا كان هناك جزء من هذا العالم المقصود غير واعٍ بتباينه وفخور بماضيه وإذا كان لا تطلب له ، بدون كبرياء ، بدون « شقاء » فكري ، إذا كان بالصدفة أم بالضرورة متساهلاً وبدون مشاكسة فإن هذا الجزء لا شأن له هنا . وهكذا يبيت من الواضح أن هذا التعريف نفسه يتضمّن أن تكون المشكلات المطروحة على المستوى النظري ، وانها تتعلق بصفة خاصة بالانتلليجنسيا ، وانها سوف تدور حول مفهومين : تاريخ وثقافة . فإن هذا الإطار المحدد بعناية هو الذي سوف توصف في نطاقه الصلات بين المفكر من العالم الثالث وماركس .

— ١ —

إن أشدّ نقطة إثارة للاهتمام ، حيثما كان ، بالنسبة لماركسيّ ، هي لماذا يصبح ماركسياً ، ما هو الوضع الذي يكون عليه أن يواجهه وما الذي حفزه بتمهل نحو ماركس ؟ من خلال سير بعض الماركسيين البارزين (للأسف ليست كلها هكذا) نصل إلى إعادة تكوين بعض الحالات النموذجية في العالم الغربي وفي العالم الثالث ، ففي الحالة الأولى ان الجوانب الاجتماعية هي التي تتيح في الغالب الانتقال من ما قبل الماركسية إلى الماركسية (أياً كانت البواعث الأولى التي تكون مختلفة أحياناً) ، وسوف يكون التشديد دائمــاً على الضرورات الموضوعية ، « العلمية » ، العملية التطبيقية ، التي تناضل لصالح تبني المذهب الماركسي . أما في العالم الثالث فإن الباعث الأول ، على العكس ، لن يكون أبداً هو السعادة الفردية ، العدالة الاجتماعية ، او الانتاجية الاقتصادية (وان كانت هذه العناصر) تستطيع أن تلعب دوراً مساعداً) ، فهو ليس اخلاقياً صرفاً ولا اقتصادياً فحسب ؛ إنه قبل كل شيء قومي وثقافي وتاريخي . فلو أن الماركسية كانت لا تجد نفسها منطقياً أو بالضرورة في هذا الرؤية أو انه كان من المستحيل تطويعها لكي تتمكن من أن تكون ملائمة لهذا النوع من الأبحاث لكانت تصبح مجهولة بكل بساطة كما هي بوضوح اليوم مذاهب أخرى من الفكر مؤثرة في الغرب . مثل التحليل النفسي . ولا تلهم إلاّ بعض أفراد لا رابطة تربطهم بوسطهم الأصلي . واولئك الذين يعطون لمؤثرات الدعاية أهمية أكثر مما يجب يمرون بكل بساطة خارج المسألة .

إن المفهوم المركزي الذي سيلعب دوراً كبيراً في اللقاء بين مفكري العالم الثالث وماركس سيكون مفهوم التأخر التاريخي الذي يكاد أن يكون في حقيقة الأمر ، حصيلة تجربة ولا يحتاج البتة لأن يُعدّ أو ينتقد . وبذاته يُدخل هذا المفهوم أموراً قبلية (a priori) : بادىء ذى بدء أنه توجد مرحلة عليا من التطور ، وانه توجد وحدة للتاريخ وان المشكلة الوحيدة ، أخيراً ، التي يجب تحليلها هي كيف ضغط الزمن التاريخي الذي يكون ، بالمصــادرة ، قابلاً للضغط . أما الغيرية ، النسبوية التاريخية ، إعادة بحث التاريخ كجريان موجة للزمن فهي أمور لا تأتي إلاّ بعد ذلك : ان التجربة اليومية تناضل في اتجاه معاكس ومن أجل ذلك يمكننا التأكيد على أن التاريخانية(١) من حيث هي التماس لاتجاه التاريخ هي المعطى الأول بالنسبة لمفكر العالم الثالث . وهذه النقطة التي لا ضرورة هنا للإسهاب فيها طويلاً ، هي جوهرية لأنها هي التي حددت في الماضي الصلات ومن المحتمل أن تواصل تحديدها في المستقبل بين المفكر من العالم الثالث والماركسية ويمكن القول كذلك أن هذه التاريخانية مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالوعي وبالفعالية وانها هي التي تتضمّنها نظرياً عندما يظهران في مجتمع مغلوب ، مسيطر عليه أو بكل بساطة مزدرى ومجهول ؛ بدونها يؤول شأننا إلى السلبية . إلى الموت المسلّم به أو المقيّم . ويجب ، والحال هذه ، أن يكون مفهوم التأخر هذا موضوع أوصاف معينة سوف تصف في نفس الوقت التاريخانية موضوع البحث : فالتأخر يجب أن يدرك ويتصوّر كأمر حديث (لا قريب العهد جداً لأنه سيكون غير ممكن إدراكه ، ولا بعيد جداً لأن المفهوم سيتسع إلى مفهوم الفارق) وكأمر ثانوي (أي انه لا يمس الجوهر الذي يحدد الإنسان والحياة) ، وأخيراً كأمر نسبي متعلق بميدان واحد . هذه الشروط تغير كذلك اتجاه ما هو قبلي (a priori) التاريخاني : فالتاريخ واحد ولكنه على أعماق مختلفة ، ويمكن تلافي التأخر لأنه ليس عاماً وإنما نسبي على صعيد واحد لا ينتقص في شيء من قيم الإنسان ؛

(١) لقد استخدمت عبارة التاريخانية (historicisme) غالباً بمفهوم واسع إلى حد يصبح من الصعب استعماله . إلا أنها هنا تستخدم بمعنى محدود يرتبط بالحركة الفكرية التي نمت في المانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ، في معارضة مفهوم التاريخ الذي دافعت عنه فلسفة الانوار . تلك التاريخانية ، المحدودة تاريخياً ، يجب أن يجري تحليلها بذاتها دون خلطها مع حركات اخرى ، في الإطار العام للنزعة الرومانطيقية والبحث التاريخي الوضعي اللذين انفصلا عنها فيما بعد .

وثمة تفوّق معين يعترف به عن طيب خاطر للمجتمع الذي يقاسي التأخر بالنسبة له ، لأنه يعتقد كمسلّمة أن المجتمع المتقدم نال ثمناً معيناً لفقده قيماً معيّنة يرى المجتمع المتأخر انه قد صانها . كلما نشرنا نصوصاً من القرن التاسع عشر اكتسبت قيمة تاريخية ، بعد أن كانت مجرد كتابات مناسبات ؛ كلما تأكدنا بأن هذه المسألية هي عامة قطعاً ، في جميع المجالات الثقافية حيث جرى الإحساس بمشكلة التأخر التاريخي هذه وعبّر عنها(٢) . وإذا طرحت كل قضية للتأثير المباشر جانباً ، فإن هذه المطابقة تستحق جدياً التحليل .

في الحال وجدت مطروحة مشكلة نموذجية التجربة الالمانية التي ستقدم ، وهي الأولى من هذا النوع ، تعبيراً شاملاً . فواقعه التأخر ونسبيته ووعي المفكرين القاطع به ستوجد جميعها مجتمعة في أفضل الشروط وسوف تتوضح كذلك جميع المواقف الممكنة التي يمكنها أن تنشأ من وضع مشابه . إن تفاقم داء بؤس المفكر الذي سيجعل منه في آن واحد ضحية ومنقذاً ، البخس الدائم لقيمـــة التأخر (وإن كان محسوساً به ومعترفاً به) ، وما يلازمه من مبالغة في تقدير القيم المحافظة عليها ، وأخيراً الرفض العنيد بأن العالم يمكن أن ينقسم إلى مكان للتاريخ وآخر للاتاريخ ، وعلى العكس التأكيد على أن الثاني هو الذي يحمل جميع فرص الشمول .. إن هذه الأمور جميعها ستفسح المجال لنشوء مميزات الايديولوجية الالمانية : مثالية ، تاريخانية(٣) وديالكتيك التي سوف تعارض نقطة ، نقطة ،

---

(٢) انظر : H. Kohn, Panslavism, 1953 ; Nationalism, 1955 ; Tenget Fairbank, China's Response to the West, 1954.

(٣) لا تأخذ التاريخانية معناها الكامل ، التام إلا بمقابلة التاريخ العقلاني في القرن الثامن عشر والليبرالي للقرن التاسع عشر . إلا أن الأخير ، إذ هو تاريخ – تقدم يتخلص من جزء كامل من التاريخ البشري . فالتاريخانية تعبر على وجه الدقة عن رد الفعل (reaction) الذي يريد إنقاذ كل شيء لأن لكل شيء معنى . لكنها لدى رانكيه (Ranké) حيث تبلغ أقصى معانيها ، سوف تفترض معنى إلهياً خفياً ، إلا أن ماركس يفصل التاريخانيـــة عن الصوفية وفي نفس الوقت ينتقـــد التاريخ – تقدم (histoire – progrés) من سطحيته . أمـــا أعداء اتجاه التاريخ العديدون فإنهم يعارضون التيارين لكن نقدهم يبدو أقرب للمثابة بالتاريخ العقلاني منه بالتاريخانية ، حتى إذا اعتبرنا التيارين داخل المذهب الماركسي .

سمات المذهب الليبرالي ، المشتق من فلسفة الأنوار : مادية ، تاريخ عقلاني(٤) ووضعية . تلك النموذجية للتجربة الالمانية ليست بحاجة للبرهان ؛ وما هو بحاجة للتحديد هو صلة ماركس بمسألية الايديولوجية الالمانية وبنظريتها لليبراليـــة فلسفة الأنوار .

بطبيعة الحال نستطيع تماماً كذلك التأكيد بأن ماركس قد حافظ على هذه المسألية كما هي وانه عند نقطة معيّنة انفصل عنها انفصالاً تاماً ؛ لكن ما لا نستطيع إنكاره هو أن ماركس نما في وضع تاريخي معين يمكن بل ويجب أن يعاد إنشاؤه مرات عديدة وان شأنه كان هكذا على وجه الدقة في بلدان العالم الثالث . إلاّ أن إعادة إحياء ماركس هذه واقع يتغاضى عنه ماركسيو الغرب بصورة عامة لأنهم يفكرون فقط بصيغ التأثير ، لكنهم من هذا الباب نفسه يجردون أنفسهم من كل إمكانية لتوضيح الاورثوذكسية الماركسية التي طالما كانت مثاراً للجدل . فإن ماركس جديداً لا يعرف ماركس الأول هو استحالة ، ولكن ذلك الذي لا يعيش من جديد الشروط الفكرية التي أتاحت ظهور ماركس التاريخي يكون بالتأكيد الوحيد الذي يمكنه أن يستحق اسم ماركس الصحيح ، الاورثوذكسي(٥) وعندما يكتشف ماركس . ولا يستطيع أن يملك إلاّ أن يكتشفه ذات يوم ، فإنه سيمضي رأساً إلى الجوهر فيه ، أو على وجه الدقة إلى النقطة المحرفية ، في المذهب كله . وهذا ما يفسر لماذا يتقدم ماركس لمفكر العالم الثالث بواسطة التاريخانية وفيها .

لم يبق ماركس ، بالطبع ، على مسألية الايديولوجية الالمانية كما هي ،

---

(٤) من الطبيعي أن يسجل شخص ليبرالي مثل ا. كاسيرير (E. Cassirer) لحساب القرن الثامن عشر اكتشاف العالم التاريخي . لكن هناك مسافة بعيدة بين هذا الاكتشاف واكتشاف الوعي التاريخي ؛ الذي يفترض التجربة المباشرة (أياً كان الاستخدام الذي يجري له بعد ذلك) لـ «موضوعية» التاريخ . فقد كان فلاسفة القرن الثامن عشر متفائلين أكثر من اللازم ، في انتظار التغييرات الوشيكة الوقوع ، للاحساس بهذه الـ « موضوعية » .

(٥) كثيراً ما نقرأ بأن لينين اختار من ماركس تبريرات لأفعال تخضع في الواقع لأسباب اخرى ألم يكن من المناسب أكثر الافتراض بأن لينين كان قد عثر وسجل واحتفظ بتلك الجمل التبريرية لسياسة معينة كان يعرف حينئذ أنها يجب أن تكون سياسته إذا حدث ذات يوم واستلم السلطة ؟ إن ما سوف يكون لنا شأن معه هي قراءة ماركس ، قراءة شاملة ، إجمالية يجب أن يحكم عليها كتحيين للنظريات الماركسية .

بل وأكثر من ذلك لم يقبل الردود التي كانت متضمنة فيها . وبعد قرن من الزمان ، مع ذلك ، يظهر جيداً انه قد وضح بالفعل هذه المسألية ورفعها إلى مستوى جدير بأن يتناولها فيه من جديد آخرون . لم تكن الايديولوجية الالمانية تطرح بصورة واضحة القضايا الثلاث الرئيسية المتعلقة بالمستوى المتفوق الذي كان التأخر الالماني يقاس به (الـ « بؤس » الالماني الشهير) . إمكانية استدراك هذا التأخر وعامل هذا الاستدراك ؛ لكنها كانت تجيب عليها على كل حال . فالمستوى الأعلى كان قد حددته النزعة اليعقوبية من حيث هو تعميم مجرد بواسطة الإرهاب ، وكانت إمكانية الاستدراك قد بُيِّنت بالوعي وبالتالي بالتأكيد على انه في الأساس كان المقصود قد صار أمراً مقرراً ، وأخيراً ان العامل لم يكن في الوسع أن يكون إلاّ المفكر نفسه . هذا الوضع كان يطرح كمسلّمة ان التاريخ الحقيقي كان هو التاريخ المتخلّف لأن هذا التخلّف وحده يتيح الوعي الذي يجعل التاريخ معقولاً ومحسوساً . كانت المانيا تسبر من جديد الطريق الذي قطعته فرنسا ومن قبلها انجلترا ولكن بقيادة الفلاسفة وليس بقيادة المحامين وأصحاب الحوانيت العمياء . ولسوف تكون أشكال هذا الفكر متنوعة جداً : تزويق رومنطيقي للعصور الوسطى ، تمجيد باللغة الالمانية ، تبرير للدولة البروسية ... لكن المبادىء نفسها سوف تحكم جميع تلك المواقف ، وببساطة سوف يقيم ماركس الدليل على أن هذا الأسلوب في الطرح أو بالأحرى في تعتيم المشكلة هو نفسه محصلة التأخر الذي يعطي المفكر – الناقد الوهم بأنه يحمل عبء التاريخ وبأنه يستطيع حل التناقضات بمجرد أن يطرحها . وسيعثر ماركس ، في التماسه للحقيقة الواقعة ، فيما وراء اليعقوبية ، على التكوين الاقتصادي – الاجتماعي ؛ وفي مكان التأخر التاريخي يضع تأخر علاقات الإنتاج وفي مكان المفكر أو الفيلسوف يضع البروليتاريا الحديثة . فليس من الممكن أن ننكر ، في هذا الإطار ، بأن المفاهيم الأساسية للتاريخ ، وللثورة وللديالكتيك تبقى بصورة ظاهرة ، سليمة ، وانه ، مع ذلك يمكن التشكيك في هذا النقل . بل وأغلب الظن أن معنى الكلمات يتغير تماماً بالانتقال من الايديولوجية الالمانية إلى مذهب ماركس . وإن كنا في الظاهر تواجه نفس البنية في الفكر ولا شك ، في أن الفوارق في قراءة ماركس تنجم عن هذه المشابهة الخادعة ؛ لكن المشابهة موجودة وانها هي التي تهمنا في هذه اللحظة لأن مفكّر العالم الثالث سوف لا يتعرّض لها بالاتهام إذ سيحكم بأنها طبيعية تماماً .

بالنسبة للايديولوجية الالمانية لم يكن أي مفهوم من المفاهيم الثلاثة المذكورة يشكّل مشكلة : فالتاريخ كان الوعي المتزامن بالمستويين التاريخيين اللذين ، على الرغم من هذا الفارق . كانت لهما القيمة نفسها (عصور – وسطى – أزمنة حديثة ، المانيا – فرنسا ..) . والثورة لم تكن الانتقال من الواحد إلى الآخر ، وإنما حماية الجوهر في الاثنين (بهذا المعنى لم تكن المرحلة الأولى من الثورة الفرنسية ثورة حقيقية لأنها كانت ساذجة وتعتقد باستطاعتها أن تضرب صفحاً عن الماضي ؛ الشطر الثاني منها ، الامبراطورية بصفة أساسية ، كان يستحق اسم الثورة) ، وأخيراً كان الديالكتيك الحركة نفسها التي بواسطتها كان يتم الانتقال من مستوى إلى الآخر . إن التاريخ كان الوعي ؛ والثورة التحقيق والديالكتيك الوسيلة . وفي النطاق الذي كان المقصود أن تعاد كتابة التاريخ الوضعي على مستوى أعلى من الوعي كان التناقض والتجاوز الديالكتيكي بمعنى ما وقائع تجربة تجري معقوليتها بسهولة ؛ بعد كل شيء كان الديالكتيك بكل بساطة المانيا عاملة على تعميم التجربة الفرنسية . ولكننا إذا اعتبرنا أن هذه المعطيات جميعها هي أمور سابقة للتجربة (**a priori**) من التخصيصية المتخلفة الالمانيــة واننا نحاول العثور على التاريخ والثورة والديالكتيك في أرفع مستوى من التطور التاريخي أي على مستوى الوضع الفرنسي والانجليزي ، إذا فإن هذه المفاهيم تصبح إشكالية . لقد كان اهتمام ماركس بالتخلص بأي ثمن من التخصيصية ، وفي هذا كان يظل فيلسوفاً كلاسيكياً ، سبباً في تعرضه لصعوبات تصورية ، من المجازفة أن ندعم بأنه تغلب عليها جميعها .

يتوقّف ماركس عند التكوين الاقتصادي – الاجتماعي ويعثر فيه على التناقض بين مستويين من الحقيقة الواقعة ، ظاهرة تأخر أحدهما بالنسبة إلى الآخر ؛ فالتاريخ هو هكذا دائماً تاريخ التأخر وتعويض التأخر(٦) . وبصورة أساسية وبدون أن يذهب إلى أبعد من التكوين ، يحافظ ماركس على بنية المسألية الالمانية : المقصود دائماً زمرتان من الوقائع على علاقات متضادة : الزمرة التي تكون

(٦) في هذه النقطة الهامة ، انظر مناقشة م. غودلييه (M. Godelier) : **عقلانية ولا عقلانية** ، ماسبيرو ١٩٦٩ ، ج ٢ ص ٧٨ – ٩٤ ؛ و ن. بولانتزاس (N. Poulantzas) : **سلطة سياسية وطبقات اجتماعية**، ماسبيرو ١٩٦٨ ، ص ١٣٢ – ١٣٨ .

متقدمة في مستوى تكون متخلفة في الآخر ويتضح الديالكتيك والثورة بتناقض وتوحيد الاثنين . ونرى الآن أنه إذا يمكن إنزال امم أو وحدات ثقافية (تلك المجموعات الجزئية الشهيرة) ، على النحو الذي كان قد تصورها عليه الايديولوجيون الالمان ، إلى طبقات مروراً بالتكوينات الاقتصادية - الاجتماعية ، كما فعل ذلك ماركس ، لأمكن تماماً كذلك سلوك الطريق المعاكس ، وهذا هو ما يفعله بالضبط على وجه العموم مفكرو العالم الثالث(٧) .

لكننا نستطيع تماماً ، كذلك ، المضيّ على طريق اندفاعة ماركس وان هذه العناصر هي على وجه الدقة نتيجة التأخر الألماني ، وان نحاول أكثر فأكثر موضعة التناقضات الأساسية على مستوى قوى الانتاج ، باعتبار ان الاخرى لم تعد إلاّ وجوهاً أو مستتبعات . ولمدة زمن طويلة كانت هذه الحركة مكبوتة بالخوف من الآلية ولكن يبدو جيداً أن الوضع الحاضر ملائم لهذا النوع من النمو ؛ وفي اقتصاد يأخذ الانتاج في السيطرة عليه أكثر فأكثر ، يبدو جيداً أن التناقضات المحركة ، إذ تفلت من ميـــدان التوزيع والعلاقات بين الفئات الاجتماعية ، تحتمي بالإنتاج نفسه . وفي هذه الشروط من الطبيعي تماماً كذلك أن يصار إلى قطع ماركس عن تاريخه الخاص أكثر من أن يراد إلى إعادة تحديد مفاهيمه الأساسية ، وبصورة جوهرية مفاهيم التاريخ والثورة والديالكتيك(٨) . ولكن أياً كانت فائدة هذه الأبحاث وتوسيعها في المستقبل ، فإن ماركس ذلك المقطوع بأكمله عما قبل تاريخه ليس أكثر صحة من ماركس الذي يعيد تشكيله بالطبع مفكر العالم الثالث والذي يبدو غائصاً في الايديولوجية الالمانية .

(٧) ليست المشكلات المطروحة إذن من قبل علاقات الماركسية والقومية تاريخية - جغرافية فحسب : ماركسية اوسترالية وقومية سلافية ؛ لينين وجمهوريات اوكرانيـــا وتركستان ، مركسة كوبا ، من اندونيسيا إلى عام ١٩٦٥ ؛ الخ .. تبدو نظرية وانها تتأتى عن الدور الذي يلعبه مفهوم الجملة الجزئية في مذهب ماركس ؛ وبحسب ما نطابقه على طبقة أو على ثقافة فاننا ننتهي إلى نظرتين مختلفتين لماركس ، إحداهما ليبرالية والاخرى ذات نزعة تاريخانية . فالمشكلة هي في أن نحدد كيف يكون ممكناً الانتقال من الواحدة إلى الاخرى أحياناً دون حتى أن نتأكد من ذلك تمام التأكيد .

(٨) تأتي أهمية أبحاث ل. ألتوسر (L. Althusser) من كونها تستخلص بمشقة جميع نتائجها من الموقف الأولي الذي يتخذه (قطيعة ابيستيمولوجية لدى ماركس) ؛ لكن مضادته المبدئية للتاريخانية تتيح له الإجابة على السؤال التالي : ما هو التحديد التاريخي لمضادته الخاصة للتاريخانية ؟ وإذا كان ليس للسؤال أي معنى داخل مسلكه ، كيف يستطيع النقاش مع الغير ؟

سوف يكون من العبث ، بالارتكاز إلى النصوص ، الدفاع عن ماركس ضد الآخر ، النقطة الوحيدة المثيرة للاهتمام هي أن الاختلاف موجود وانه على نحو ما ضروري : إن ماركس الذي يستطيع أن يلعب دوراً في حياة العالم الثالث هو ماركس المخلص لمسألية الايديولوجية الالمانية . ويمكن القول : إذاً : لماذا ماركس وليس بكل بساطة هيجل أو فيخته ؟ السبب الأول هو مجرد سبب تربوي إذ أن الايديولوجية الالمانية ليست مقروءة عملياً إلاّ من خلال ماركس نفسه ؛ والسبب الآخر وهو الأعمق هو أنه ينقذ هذه الايديولوجية من التخصيصية . فبالنسبة للفلاسفة الألمان لم يكن في الوسع أن يكتشف الديالكتيك إلاّ ألماني والتاريخ الشامل لا يمكن أن يكون إلاّ تاريخ الروح الجرمانية (معتقدات سوف يستأنف الأخذ بها السلافيون فيما بعد باستبدال الجرمانية بالسلافية قبل أن يشفيهم ماركس من تلك السذاجات) (٩) داخل هذه المسألية يجلب ماركس توضيحاً على جانب رئيسي من الأهمية ؛ المستوى الأعلى الذي يقاس التخلف به هو نظام إنتاج ، لا يختلط ، أياً كان مصدره وتكوّنه ، بأمة أو بعرق ؛ ومشكلة الاستدراك لا تتعلق بمجرد الوعي ، إنها مشكلة سلطة عملية ؛ وعامل هذا الاستدراك ليس عنصراً خارجاً عن نظام الإنتاج ، وإنما ينتجه هذا النظام نفسه . مرة واحدة يصبح الرفض الشامل سخرياً ، إذ يمكننا أن نعارض جيشاً ولكن لا نعارض نظاماً للإنتاج إذا كنا نريد الاستمرار في أن تكون لنا علاقات مع العالم الخارجي والخضوع الشامل أعني اختيار ترك المسؤولية لآخرين وعدم المبالاة بعالم يتغير ضد هوانا ، هو مساو للموت التاريخي . ولا جرم أن الوعي ضروري كذلك لكنه لم يعد كافياً . وعليه أبقيت جملة مسألية العالم الثالث من حيث هي معطى أول بالنسبة لكل مفكر يعيش فيه ، مع إفضائها في نفس الوقت إلى قضية محددة : هي قضية العمل ، ونرى جيداً لماذا سوف تتجلى للعيان إيضاحات هذه المسألية نفسها في اتجاه واحد نفسه : اتجاه تعريف ذرائعي أكثر فأكثر لهذا العامل من التطور .

سوف يمكن القول مع ذلك : ماذا تفعلون بالتطور ، الذي هو حادث متدخل في فكر ماركس ؟ فإذا كان حقاً قد بدأ بطرح مشاكله في الإطار الذي أجملت خطوطه الآن ، سرعان ما تقدم بصورة خاصـــة كمحلل للمجتمع الرأسمالي ؛

(٩) هـ. كوهن (H. Kohn) : « قومية » ، المصدر السابق ، المقدمة .

ولم تعد المشكلات القومية ، أياً كان مستواها ، اقتصادياً ، ثقافياً ، سياسياً ، تشكل بالنسبة له مشكلات مستقلة . بالأحرى مركزية . وبدلاً من أن يرى في الثقافات أو الأمم أو العروق الخاضعة للسيطرة ، المستغَلّة أو بكل بساطة متخلفة ، محركات للتاريخ ، فإنه نحاها إلى مرتبة موضوعات تاريخ كانت نقطته المحرقية توجد دائماً حيث كانت الرأسمالية أكثر تقدماً . فالرجوع إلى مسأليته الأولى ، تلك المتضمنة في أعماله التحضيرية ، التي كان يحاول بها على وجه الدقة ، الإفلات منها ؛ هو مجرد عودة إلى الوراء ، هو نكوص العلم إلى الايديولوجية . لقد استخدم هذا الاعتراض دائماً بأشكال مختلفة ضد الماركسية غير الأوروبية ؛ منذ ذلك الحين كانت الحجة الرئيسية ضد البلشفية التي اعتبرت كانتصار للريفية يؤسف له. هذا الاعتراض ، الذي واجه صعوبات ويوجد سببه العميق في البنية الاجتماعية للغرب نفسه ، يبدو جيداً انه يتولّد من خطأ في الرؤية نادراً ما يمرّ دون أن يُرى عندما يكون الأمر متعلقاً بمنظّر آخر غير ماركس : خطأ قراءة الآثار فقط بحسب ترتيب العرض التربوي ناسياً انه يجب أن نقرأ بالفعل . بالعكس ، صعوداً من النتائج إلى المقدمات . فالمادية التاريخية كما تعرض عادة(١٠) ، هي نتيجة لهذا الخطأ ، ذلك أن تحليل النظام الرأسمالي ، المعتبر كنظام إنتاج أكثر تطوراً ، ليس سوى مرحلة ؛ المرحلة التالية التي تتناول القضية الأولية هي على وجه الدقة : كيف تستطيع البلدان ، التي ليست فيها بعد ، الوصول إليها ؟ مباشرة قلبت العلاقات بين البنية الاقتصادية والعمل السياسي ومن أجل ذلك لم يشأ لينين الحكم على ماركس على أساس ما كتب في العرض النظري للمجتمع الرأسمالي ، وإنما كذلك وبصورة خاصة وفقاً للاختيارات السياسية التي لم يكفّ ماركس عن إجرائها ، قبل كل شيء على المسرح الالماني . وتدل النصوص التي سيستخدمها لينين للدفاع عن موقفه والتي رأى وحده أهميتها ، على أن ماركس ، حتى وإن لم يعد صراحة إلى مسأليته الأولية ، لأنه كان تجاوزها قد تم فعلياً فيما يتعلق بألمانيا

(١٠) ج. بلامينتز (J. Plamenatz) : ماركسية جرمانية وشيوعية روسية ، نيويورك ، هاربر ١٩٦٥ ، ص ٣١٧ – ٣٨٩ . « يأسف » المؤلف لما لا يتناسق مع تفسيره المحافظ للمادية التاريخانية . ليس هناك من شك في أن هذه المادية التاريخية تناقض بصفة أساسية العمل الثوري في العالم الثالث ؛ وها هنا هو على الأرجح الضعف الرئيسي للأحزاب الشيوعية الاورثوذكسية التي لا ترى بأن لينين نبذها في خطة معينة . هذه القطيعة ، المسلم بها فعلا بما اننا نتكلم عن الماركسية – اللينينيـــة ، ليست متكونة في مفاهيم بما اننا لا نرفض مؤلفات لينين ما قبل لينين .

المعاصرة له ، لم يتخلّ عنها تمام التخلي . ففي هذا المعنى ، رغماً عما أمكن أن يقال بأن تلك هي سياسة ماركس على النحو الذي مارسها هو نفسه ، هي التي تتيح وضع دراساته الاقتصادية والتاريخية في منظورها الحقيقي ، وليست السياسة النظرية التي تقتبس عـــادة من كتاباته الاقتصادية . إن تطور ماركس من الايديولوجية إلى العلم لم ينكر حتى من أجل ذلك ؛ وما ينكر هو إعادة بناء ماركس مثالي باسترجاع الماضي على ضوء ماركس الأخير محلل **رأس المال** . يجب أن يُحافظ على الاثنين في حقيقة واقعهما التاريخي ، وهذا هو بالتأكيد ما يحافظ عليه المفكّر من العالم الثالث بفضل حالته التي تضطر إلى إعادة خلق ماركس الأول القريب من التاريخانية الالمانية .

ألا يخشى من هذا الانغماس الشامل لماركس في الوسط الذي أتاح له ميلاده ، أن يحول منطقياً ، مع ذلك ، ماركس إلى نسبي ، الذي سيصبح فحسب المنظّر للتأخر التاريخي ، وأن يضعف بذلك التاريخ نفسه الذي يكون هكذا خاضعاً لإعادة خلق نفس الحالة التاريخية الوحيدة ؟ ويمكن التدليل ، وقد حصل ذلك ، على أن ماركس ، إذ يصبح طليقاً من التاريخانية وينظر إليه فحسب كمحلل لتناقضات النظام الرأسمالي ، يعني ليس فحسب تحرير البحث في جميع الميادين وإنما يؤمن كذلك للتاريخ اليومي إمكانية الاغتناء والتجدد . أيضاً مرة أخرى ان الاعتراض المقام من جانب « العلم » على الـ « ايديولوجية » ، من جانب الاقتصاديين والمؤرّخين الاجتماعيين وحتى من بعض الفلاسفة ، لا سيما في الغرب ، على الايديولوجيين في معظمهم في العالم الثالث ، على الرغم من الغموض الذي أدخلته تعددية النعوت المستخدمة لتعريف هؤلاء واولئك لا يمكننا التخلص من الشعور بأن الفارق الأساسي يتأتى من تعارض عالمين : عالم الرأسمالية المتقدم وعالم غير مصنع . فإذا عارض ماركس التاريخاني هذا الذي يرجع إليه دائماً مفكر العالم الثالث ، ماركس آخر ، الذي يكون ، تحت أوجه مختلفة هو الذي يطابق مع ذلك ، دائماً للعالم المتقدم ، فماذا تكون عندئذ العلاقات بين الاثنين ، ما هو معنى اختلافهما وأي تأثير يكون لهذا الاختلاف في النهاية على دور الماركسية نفسه في العالم ؟

هذه الأسئلة نفسها تصبح أكثر وضوحاً عندما ينظر إليها على مستوى

الدينامية الاجتماعية في اللحظة التي تبدأ فيها التاريخانية الناشئة عن وضع معين بتغييرها .

— ٢ —

إن مشكلات الحياة الاجتماعية اليومية هي التي تتراخى مباشرة ، في ذهن المفكر العائش في مجتمع متخلف ، تحت شكل التعارضات بين ثقافتين ؛ ولما كانت كل ثقافة تتضح في مستويات مختلفة فإن التعارض بين جوانب مختلفة لكل من الثقافتين يكون بادىء ذي بدء عمل تجربة . فثمة كثرة من التجارب والانطباعات والبيّنات ترى النور ، حيث تواجه جزئيات ثقافية جزئيات ثقافة أخرى ؛ فتكون هذه التجارب دائماً برّاقة . دائماً صحيحة ، وغير مقنعة أبداً ؛ وعندما تتضح هذه الطريقة لإدراك الواقع في عمل ، عندما يكون المقصود هو « إصلاح » المجتمع المتخلف ، فإن عيب هذا المنهج يكرّسه فشل جميع تلك الإصلاحات الجزئية الذي يكاد أن يكون ضرورياً . ولمدة حقبة طويلة تبقى مشكلة التحديث ، الـ « تمدين » أو التنمية ، مطروحة ولأنها تبقى كذلك طيلة عصر كامل ، فإن الثقافة المقصود تمثلها ، اقتباسها ، تظهر على التوالي في جميع أوجهها : فردانية ، علمانية ، إنسانية ، ديموقراطية ، عقلانية ، علمية ، مادية ، تقنية ، صناعية ، رأسمالية ، الخ .. إلى أن تظهر أخيراً مرتبطة بطبقة اجتماعية وقد نشأت البورجوازية ونمت في شروط محددة . فالمفكر من العالم الثالث الذي يكون الأول والوحيد قبل كل شيء في مجتمعه المؤهل لطرح مثل هذه الأسئلة على نفسه ، لا يقضى عليه البتة بالعثور على ماركس في طريقه ، بل يجد أفكاره مبسّطة ، مختصرة أو مقنعة في جميع كتب التاريخ ، علم الاجتماع أو السياسة التي تهمّه على وجه العموم . بشيء من الفرص المواتية والروح الناقدة ، وقد بلغ عتبة معينة من الوعي ، يتأكد جيداً من أن شطراً كبيراً من العلوم الاجتماعية الحديثة هو مجرد تعميم أو إشهار لأفكار ماركس(١١) الأساسية . بل وبدقة أكثر كذلك ، فإن علم الاجتماع الحديث هذا هو الذي يقذف به نحو ماركس

(١١) نجد المثل لدى ج. ألموند (G.Almond) وب. بويل (B. Powell) في : Comparative Politics A Developemental Approach, Boston, Little Brown, 1966 ص ٥٠ — ٧٢ وص ٣١٤ — ٣٣٢ على التوالي . حيث نجد مفاهيم عديدة مستخدمة لديهما غامضة غموضاً شديداً إذا لم نرجعها إلى أصلها الماركسي .

لأنه يرفض بعناد أن يطرح المشكلة الوحيدة التي تبدو له جوهرية . إن تعريفات هذه الثقافة البورجوازية ، وأوصافها وتحليلاتها ، ومشكلات درجة منهجتها وعلاقاتها مع الماضي ، الخ .. هي ثانوية بالنسبة لمسألة قابليتها للانتقال الأصلية ؛ فيما وراء ذلك أن الميدان يكون في الحال ميدان الاستجلاب . ففي حين يتجنب علم الاجتماع الثقافي اتخاذ موقف يميز ماركس على الفور الثقافة ودعامتها الاجتماعية ، بل وعلى نحو أعمق يفصل الثقافة البورجوازية من حيث هي قيمة شاملة ونزاعه إلى التشميل ، عما تحت — الثقافة في الطبقة البورجوازية التي هي بقية رصيدها من الماضي الوسيط والتي هي شاذة فريدة كبقايا الطبقات الاخرى على حد سواء . هذا التمييز لم يتم فحسب ولكنه أكّد بوضوح كذلك تحت شكل مقتضى تاريخي ، الضرورة بأن آخرين ينهضون بهذه الثقافة البورجوازية الشاملة من أجل إنقاذها من الثقافة التحتية (Sub-Culture) . بالنسبة لهذه الآونة فإن قابلية الفصل هذه هي الهامة وليس التحديد الدقيق للطبقة أو للجماعة التي يجب أن تحمل أعباءها ، لأن المسألة الأساسية التي تواجه مفكر العالم الثالث هي بالضبط : كيف البرجزة(١٢) دون اللجوء بادىء ذي بدء إلى البورجوازية ؟ إن مذهب ماركس يجعل المسألة ممكنة على الأقل .

في مواجهة ماركس نجد جميع فوارق ، جميع تجسيدات الليبرالية المتتالية : الأول والأصح هو فارق فلسفة الأنوار والليبرالية الجديدة التي بتعريفها بالنسبة إلى ماركس ، أصبحت واعية بافتراضاته الخاصة . والرد العام لجميع هذه التيارات هو التأكيد على أنه ليست هناك ثقافة بورجوازية دون بورجوازية(١٣) . وتعميم

(١٢) استخدم كلمة « برجز » لتسمية واقع تبني والعمل على أن يبني مجتمع ما العناصر الأساسية للثقافة البورجوازية الشاملة . فاصطلاحات « هذب » ، « نما » ، « غرب : أي اتسم بالسمات الغربية » ، « اتسم بالسمات الاوروبية » .. لا تبدو انها تلائم هنا بسبب مضامينها خارج الثقافة التي تنطوي عليها وبصورة خاصة لأنها تفيد أحياناً في تبرير تبني جوانب من تلك الثقافة التحتية البورجوازية التي يرفضها كثيرون في العالم الثالث في حقيقة الأمر .

(١٣) انظر : ب. كروتشه (B. Crocc) في كتابه : Essays on Marx and Russia, New York, F. Ungar, 1966 ولا سيما : « في مفهوم تاريخي غير قاطع ، مبهم ، البورجوازية » حيث يوجد حيثما كان غموض بين ثقافة بورجوازية شاملة ، ثقافة خاصة للبورجوازية وطبقة بورجوازية . وفي النهاية لا يرى أي فارق بين المفهومين : بورجوازية وأزمنة حديثة . الأمر الذي يكون من جهة اخرى موقفاً جدلياً ضد التقليديين .

الثقافة البورجوازية ليس ممكناً إلاّ بتعميم نموذج البورجوازي(١٤) ، ولما كانت الحياة تكذب هذا التأكيد فإن نوعاً من التخصيصية الأخلاقية ينتج عن ذلك : من الآن فصاعداً يريد الليبرالي الجديد أن ينجو وحده ، إذ لم يعد العالم يهمه وهذا هو بالتأكيد معنى المراجعة الديموقراطية — الاجتماعية التي هي تحريـــر للماركسية ، تفسير محافظ لماركس . وهذا التفسير يكون ممكناً في النطاق الصحيح الذي تكون فيه الليبرالية التاريخية على نحو ما يفهمها الليبرالي ، مجرد مرحلة في الواقع في مسعى ماركس الفكري ، المسعى الذي يمنهج فيه افتراضات فلسفة الأنوار المنهجية وهذا هو ما يسمح للبعض بالعثور على ماركس في مونتسكيو وبالكلام عن الواحد كما قـــد يمكن أن نتكلم عن الآخر(١٥) . فإن جميع الليبراليين والليبراليين الجدد ، إذ هم يبترون ماركس عن شروطه التاريخية ، يربطون على الدوام البورجوازية بالبروليتاريا . فالبروليتاريا هي حقيقة الوريثة المسماة للثقافة البورجوازية ، لكن تدربها تحت وصاية البورجوازية لا ينتهي في الواقع أبداً لأن البورجوازية لا تموت إلاّ إذا كان في موتها ضمانة بأن تبعث من جديد في البروليتاريا. وعليه أن قابلية انتقال الثقافة البورجوازية من مجتمع إلى آخر يكون إذاً مجرداً من المعنى لأن العالم بأكمله يكون منقسماً بين عالم الثقافة وعالم اللاثقافة ، عالم الأمية ، بين عالم بورجوازي وعالم بروليتاري . ونرى أن هذا التفسير يتطلب إما تاريخاً واحداً وإما أن تتابع المجتمعات الواحد بعد الآخر على طول الطريق نفسه وفقاً للإيقاع نفسه ؛ ولما كانت الأحداث قد كذبت هذه الرؤية فإننا ننحرف إلى أنانية وكبرياء مطلقين . ولكي يكون هذا التفسير مقبولاً ألا يكون من الضروري والحالة هذه أن ننسى أن المشكلة الأولى لماركس كانت : كيف استبدال الايديولوجية الـ « ألمانية » بالعلم الـ « بورجوازي » ؟ ألا ينبغي أن ننسى بأن ماركس عاش ما يكفي من الزمن لكي يرى أن ألمانيا قد تبرجزت في ظل قيادة طبقة غير طبقة البورجوازية لأن هذه البورجوازية لم تكن تملك لا الشجاعة ولا الإرادة لأن تكون حقيقة بورجوازية ؛ وهو حل لم يقبله ، بخلاف اشتراكيين آخرين ؟ إن التفسير

(١٤) هناك اتفاق بين الليبرالية الجديدة ومعاداة النزعة الغربية (anti – occidentalisme) للبلدان غير البورجوازية حول لا – انتقالية (man–transmissibilité) الثقافة البورجوازية كما ندرك جيداً أن ثمة تجاذباً بين الاثنين . من جانب آخر ان نموهما متزامن .

(١٥) إن ماركس المفسر وفقاً لليبرالية مقبول على نطاق واسع ومستخدم في الدراسات المتعلقة بالعالم الثالث . ويمكن التساؤل عما إذا كان لا يستأنف الدور الذي لعبته الماركسية الشرعية في روسيا .

الليبرالي للمادية التاريخية الذي هو نتيجة التشبثية الغربية لم يكن تفسير ماركس نفسه حتى وإن بدا مستساغاً . ذلك أن حالة ألمانيا كفّت بعد عام ١٨٤٨ عن أن تكون نموذجية لأن جميع الوحدات الاجتماعية تبرجزت في نفس الفترة تحت راية الصناعة والعلم التطبيقي . وسيُثبت نصف قرن من التطور أن مركز التناقضات قد انتقل بكل بساطة . إذا كان لا يزال في وسع الماركسيين الالمان الاعتقاد بإمكانية التبرجز بواسطة البورجوازية (غاضّين الطرف عن كثير من الحوادث المكروهة) فإن الثوريين الروس لم يعودوا يستطيعون ذلك وأقل منهم أيضـــاً الآسيويون .

ستظهر الدراسات المتعلقة بالبورجوازية الغربية في الماضي بالتأكيد تكاملاً شاملاً أكثر فأكثر بين جميع عناصر الثقافة البورجوازية وارتباطاً متبادلاً وثيقاً أكثر فأكثر بين ثقافة وطبقة بورجوازية ؛ لكن تحليل الحاضر سيدل بصورة خاصة على تخلخل هذه الثقافة . إذا كانت البرجزة بالنسبة للماضي ؛ وهي تعني عقلنة الحياة الاجتماعية ، سنجد دلائلها في جميع مستويات العلاقات الاجتماعية إذا كان التنظيم الصناعي ، الأخلاق الفردية ، الديموقراطية ، العلمانية ستبرز أكثر فأكثر في تاريخ البورجوازية الغربية الماضي كجوانب لذات النظرة الوحيدة للعالم فاننا سوف نشهد في الحياة بجميع أجوائها ظهور بورجوازيات ، تكون ، ثقافياً ، أقل فأقل برجزة ، سوف تنفصل بالنسبة لها العقلانية الاقتصادية عن الأخلاق الخاصة ؛ والديموقراطية عن العلمانية ؛ والعلم عن الإيمان . فكلما تخلف بلد من البلدان ، كلما انحرفت بورجوازيته إلى ثقافة تحتية ، تخصيصية أكثر فأكثر . ولسوف يكون التفرع الثنائي والتقسيم من سماتها المميزة ؛ يمثل البورجوازي العقل في المصنع ، لكنه يكون عبد الاحكام المسبقة والخرافات في أسرته وفي الدولة ، وعندما سيأتي عصر التخصص ، سوف لن تبقى لديه القدرة حتى على الإحساس بأنه على صلة وثيقة بالعالم اللاعقلاني الذي يحيط به . وسوف تخلف لديه رؤية مستهلكة للحياة الرؤية المنتجة وفي بلدان معينة ذات التقليد الأوسطي (نسبة إلى البحر الأبيض المتوسط) سوف تستثمر هذه البورجوازية الجديدة بكل بساطة في أن تقوم بدور البورجوازية القديمة الوسيطة في العصور الوسطى . وكلما مرّ الزمن كلما تفاقم هذا الرجوع ؛ عندئذ لن يبقى لليبرالية من حيث هي برنامج ، من مرتكز في المجتمع ، ومن حيث هي منهج ستصبح أقل فأقل وفاء بالغرض .

بل أسوأ ، سوف لا ترى المشكلة بوضوح ، من فرط التخصيصية(١٦) . وبتعلقها بمسلمتها : لا تبرجز من دون بورجوازية سوف تبرر الاستعمار في النطاق الذي لا تعني فيه الامبريالية شيئاً آخر سوى منح طبقة بورجوازية إلى مجتمع لم ينتجها ولن ترى الاشتراكية الديموقراطية التي تمثل التفسير الليبرالي لماركس أي مانع في أن « تمدن » العالم وهي تستعمره ، غير مدركة البتة أن ظاهرة الانفصال نفسها بين ثقافة بورجوازية وما تحت ثقافة الطبقة البورجوازية قد حدثت في الغرب وان البورجوازية الغربية سوف تكون عاجزة عن عقلنة العالم الذي تستعمره ، وانها على العكس سوف تعمق فيه تأثير اللامعقول(١٧) . ولسوف يصبح اللامعقول المستخدم منها وضدها في آن واحد ، قيمة متعارضة مع العقل الذي يوحد العالم بلون واحد ؛ لكن الليبرالي حرّر نفسه من قدر الآخرين .

اللجوء إلى ماركس هو إذن أمر لا مفر منه ؛ ولكن ليس إلى ماركس كما يفهمه الليبراليون ، حتى وإن انتسبوا إلى اورثوذكسية خادعة . لم يكن ماركس حينئذ يولي أية ثقة للبورجوازية الالمانية من أجل أن تعقلن حياة المانيا الاجتماعية فظلت « اللا استنارة Philistinisme » مزدهرة دائماً حتى عندما أصبحت الامبراطورية الالمانية القوة الصناعية الأولى في أوروبا ، حتى عندما فرضت الثقافة الالمانية والعلم الالماني نفسيهما على سائر العالم(١٨) . فقد وضع ثقته كلها في البروليتاريا وريثة الفلسفة الالمانية وكان يبدو هكذا انه يقطع كل رابطة مع اولئك الذين يعتقدون أن عامل العقلنة في وسعه أن يكون هو المفكر — الناقد . هل يمكن الاعتقاد مع ذلك انه لم يكن يرى ، مع ما كان هناك من خصوص ، حداً في علاقاته اليومية بالعمال الالمان ؟ بالموافقة على أن ماركس لم يكن يتصوّر أن ثورة

(١٦) إذا كانت المشكلة مدركة ، رغماً عن كل شيء فإن الليبرالية قد انفجرت كما هو واضح للعيان في كتابات ك. رايت ميلز (C. Wright Mills) في كتابه : **نخبـــة السلطة** ، ماسبيرو ١٩٦٩ ؛ **الماركسيون** ١٩٦٢ ، پيليكان بوكس ١٩٦٣ .

(١٧) إن تحليلا موضوعياً للقومية يكون هنا وفي هذا الإطار على وجه الدقة ممكناً لا سيما للقوميات الكبرى السياسية — الثقافية في الهند وفي البلدان العربية .

(١٨) تدين الثقافة الالمانية بحظوتها طيلة الحقبة من ١٨٧٠ — ١٩١٤ ، على الأرجح لعناصرها اللامعقولة التي أتاحت لها أن تكون مقبولة في آن واحد من بلدان أوروبا المتطورة ومن البلدان المتخلفة . ألم يكن يرى فيها توماس مان ، من جهة اخرى ، ما يشبه التعبير عن الكفاح بين العقلانية الايطالية واللاعقلانية السلافية ؟

كان هدفها أن تعقلن الحياة الاجتماعية ، أمكنها أن تكون من فعل المفكرين وحدهم ، فإننا لا يمكن أن يفوتنا التأكد من الدور البارز الذي كان يعترف لهم به في يقظة الطبقة العاملة لأن المفكر وحده يستطيع حقيقة تمييز العام من الخاص في الثقافة البورجوازية ، متيحاً للبروليتاريين الاضطلاع بالأول ونقد ورفض الثاني . إن الانشقاق في وسط الثورة بين المفكر والبروليتاري كان حينئذ قد طرح كأمر ممكن . لن يفعل لينين شيئاً آخر ، إن لم يكن التأكيد على أن الإمكانية قد أصبحت حقيقة واقعة في الشروط الخاصة بروسيا ؛ وهي شروط كانت تقتضي تكوين جماعة منفصلة عن المجتمع ومنظمة تنظيماً جدياً ، بهدف التماثل بجميع أوجهها مع العقلانية البورجوازية . وفيما بعد ، في البلدان الأكثر تخلفاً أيضاً سوف لن تبقى هذه الجماعة من الثوريين حزباً فحسب وإنما مفرزة مسلّحة ؛ وسوف يكون انفصال المجتمع المحيط الآخذة عقلانيته بالتناقص ، أكثر تفاقماً أيضاً ؛ وللإفلات من الثقافة البورجوازية التحتية التي تنقص ، حيثما كان ، من قيمة العقل ، سيكون أحياناً من الضروري مغادرة المدينة نفسها التي كانت دائماً مع ذلك موئل هذه العقلانية(١٩) . إذ كلما ضاق ميدان العام في مجتمع ما كلما وجب استئناف الأخذ بهذا العام الذي لم يعد في وسعه أن يعمّم بمجرد التأثير المتبادل ، من قبل جماعة تتزايد عزلتها ؛ حيث تعيد هذه الجماعة بادىء الأمر بناء الموئل العقلاني داخلها الذي سوف يمتد فيما بعد إلى كافة المجتمع المقصود تثويره(٢٠) .

لكننا عندئذ نجد أنفسنا أمام عقد اجتماعي جديد ، سياسة جديدة من الفهم ، يعقوبية جديدة احتجت عليها ، على وجه الدقة ، الايديولوجية الالمانية والتاريخانية التي انطلقنا منها . عملياً ، انطلاقاً من هنا ، تكون جميع الأدوار معكوسة وجميع

(١٩) هذه النقطة الأساسية ، المشتركة بين جميع الثوريين في العالم الثالث وصفها فرانز فانون باقتضاب ونظر لها روجيه ديبريه (R. Debray) الذي لا يريد الماركسيون الليبراليون أو العقائديون اتخاذه على محمل الجد ...

(٢٠) كلما أمعن مجتمع في التخلف كلما تعمقت وتعممت الثورة المطلوب إنجازها . بالنسبة للمجتمع العربي يأخذ هذا التعمق شكل « تسنين » متواصل ، يحافظ على الفكر السلفي ، يضعف الثقافة الليبرالية ويسارع التخلف الثقافي في جميع المستويات ؛ هذا ما يفقر بالتالي الماركسية التي تلعب هذه اللعبة ، التي تنتظر تغيراً اوتوماتيكياً في البنى بإيلائها الثقة للأثر التحضيري الحاسم للسوق العالمي ، وبذلك يصبح موقف المفكر — الناقد أكثر صعوبة ، أكثر طوباوية . كل هذا وقد بات معروفاً بالفعل ، ينتظر أن يوضح نظرياً .

الالتباسات تتأتى من هذا العكس في الأدوار . ومع ذلك لا بد من التوقف لأن مفكر العالم الثالث يجد نفسه هنا أمام مجرد وجود بالقوة ، إمكانيات . ولا شك في انه يجب عليه اتخاذ موقف حتى بإزاء هذه الإمكانيات : إلا أنه ليس من الضروري الدخول في تفاصيل حالة لم تتحقق بعد .

— ٣ —

إذا كان ماركس التاريخاني موضع اهتمام دائماً ، إلاّ أنه ليس ثابتاً : فما أن تحلّ الثورة وتبدأ في التحقق حتى يغير معناه وخاصيته ، يصبح «عقائدياً» ؛ هذا الماركس كثيراً ما وصف من الخارج ، من وجهة نظر ليبرالية من جانب آخر(٢١) ؛ وغالباً ما ينظر إليه خطأ على أنه من فعل إنسان أو ظروف عابرة . كانت الظروف عابرة بالتأكيد ولكنها لم تكن عرضية ذلك انها ، اما وقد ظهرت في مجتمعات مختلفة ، واقعية بقدر تلك الراجحة في الغرب وتستحق أن تدرس مثلها على حد سواء . فالنقطة الأساسية التي يجب التذكير بها هي ، بمجرد أن تبدأ الثورة بتوطيد نفسها أي بمجرد أن تبـدأ حركة التبرجز بقيـادة جماعة محصورة تأخذ على عاتقها في المجتمع تثوير العقلانية ، ان مشكلة التأخر التاريخي لم تعد موضع اهتمام وبالتالي فإن التاريخانية التي كانت تطوقها تتلاشى ؛ دفعة واحدة ، إن رؤية التاريخ — تقدم ، رؤية فلسفية الأنوار على وجه الدقة هي التي تتغلب ؛ وهذا يعني أن الديالكتيك من حيث هو تجربة معاشة ، يختفي في النطاق نفسه الذي يعود فيه التاريخ ليصبح جريان الزمن ، المتواصل وبدون عمق ، بيد أن هذه الماركسية العقائدية ، حتى مع اختفاء الديالكتيك والتاريخانية لا تتلاقى بكل بساطة مع الماركسية الليبرالية وإن كانت تلتقي عدة جوانب منها : وضعية ، مادية ، التاريخ — تقدم ، لكن كل هذا تحت علامة الماضي ، المعاش من قبل . انها تلاقي بالفعل النموذج — المثالي للثقافة البورجوازية الشاملة ؛ ولكن من أجل أن يتجسّد النموذج — المثالي ؛ لا بد له من وقت ، طالما انه مفروض من الأعلى . فهذا هو اكتشاف بالمقلوب . وهذا هو ما يعطيها خاصيتها العقائدية ، لأن المقصود هو التحقق ، العثور من جديد على ما كان معروفاً من قبل . في نفس

(٢١) يظل أفضل وصف هو وصف هـ. ماركوز ، لكنه خارج موضوعه وينكر عليه بالفعل كل معنى موضوعي .

الوقت تكون هذه العقيدة مبدأ منظماً ومرشداً ، ذلك ان على هديه يعيد المجتمع بأكمله بناء نفسه : عندئذ نواجه اكتشافات علمية جديدة ، في أفضل الأحوال اكتشافات موازية ، مختزلة ، أكثر اقتصادية لكنها ليست اكتشافات حقيقية .

تكون المحصلة استقطاباً جديداً : في مواجهة هذه الماركسية العقائدية تُبنى ثانية ، ليبرالية جديدة ونزعة إنسانية جديدة تستأنفان الأخذ بالتاريخانية وبالديالكتيك اللذين تركتهما هذه الماركسية يتلفان(٢٢) ؛ وفي اللحظة نفسها ، في نهاية هذه الماركسية العقائدية ، نعثر من جديد على وضعية ماركس مشرح النظام الرأسمالي . ومن الطبيعي أن توقظ هذه الاتجاهات اتجاهات أُخرى ، تمت إليها بصلة ، وهي دارجة في الغرب ، وكثيراً ما يفيد المزج الناتج عنها بدرجات مختلفة من المقادير ، في زيادة الغموض العام . فقد أعادت التروتسكية ، بنظريتها في البيروقراطية ، بناء الزوج المزعوم انه غير قابل للذوبان بورجوازية — بروليتاريا وجددت نشاط التفسير الليبرالي لماركس ؛ وأعادت الانسية الديالكتيكية بتناولها من جديد النقد التاريخاني للتجريد الثوري ، مركز التاريخ إلى الغرب ؛ كذلك فإن محاولة المباحث العلومية لتعريف مـا هو سابق للتجربة (a priori) في منهجية ماركس ، محلّل الرأسمالية ، إذ جعلتها ضرورية مقتضيات السياسة الاقتصادية ، قد بعثت الرغبة في وضع قواعد للاستنباط في نظريات ماركس(٢٣) . وبإعادة اكتشاف الموضوعية التاريخية التي كانت الماركسية الغربية عثرت عليها أبكر من ذلك ، سوف يبدو انه لم يعد هناك من فارق بين هذه الماركسية الغربية الماركسية العقائدية وان ماركساً واحداً يستطيع الآن أن يتصوّر اجتماع الجميع . إلاّ أن فارقاً كبيراً ما زال قائماً : الاثنتان تتكلمان باسم عقلانية معينة ، لكن هذه العقلانية تكون ، في حالة ، مفروضة من الأعلى وتضطر الدولة إلى التدخل لحمايتها من موجات اللامعقول التي ، على جميع المستويات (أسرة ، أخلاق ، مواقف إزاء العمل) توشك أن تغرقها ، في حين إن هذه العقلانية ، في الحالة الثانية تكون

(٢٢) على الرغم من ثراء الكتابات التروتسكية العظيم يبدو جيداً أن النقطة الجوهرية هي رغم كل شيء تبرير استدلالي ، بعدي ، (*a pasteriari*) لليبرالية .

(٢٣) نجد مثـلا مثيراً للاهتمام في ج. پتروفيك في : Marxism in the Mid twentieth century, New York, Doubleday, 1977. أن نقد الستالينية يفضي إلى الانسية والعلموية وإنما فحسب من حيث هما برنامجين .

مستبطنة وتسود بلا جدال في ميدان مخصص لها ؛ وعندما يتجاوز اللامعقول الحدود المسلّم له بها ، حتى وفي غياب التدخّل من جانب الدولة ، فإن المجتمع يقاوم . ففي حالة تبقى الماركسية ايديولوجية ؛ وفي الثانية ، بالنظر إلى حالة واقع معين ، تكون أكثر انفتاحاً . أكثر من الفارق بينهما ، مع ذلك ، إن ديناميكيتهما هي التي تستحق استرعاء الانتباه . لا يبدو مما يمكن الإنكار انه كلما تقدمت الثورة كلما اقتربت الماركسية العقائدية من الماركسية الـ « علمية » أو الوضعية : نسمي هذا تحريراً : فقدان الديموقراطية ، تأنياً ، فقدان البيروقراطية ، الخ .. بهذا المعنى تكون العقائدية التي هي تقنين لماركسية مؤقتة ، مرحلة بين الـ « ايديولوجية » والـ « علم » . لكن كذلك هذه الماركسية المنفتحة أو الـ « علمية » للغرب ، ماركسية **رأس المال** غير المستكمل ، لا تتماسك في حالتها ، على الأرجح ، إلاّ بفضل وجود تلك الماركسية العقائدية نفسها ، إذ من ذا الذي يمكنه أن يكفل انها بانفتاحها على جميع معطيات التجربة ، لا تغمرها الانتقائية المعممة التي يغذيها في كل لحظة عمل الثقافات التحتية الخاصة في الغرب ؟ هذا التطور السريع تقريباً ، الإلزامي تقريباً لا يثير اهتمام مفكر العالم الثالث في المقام الأول ، لكنه لا يملك أن تفوته مواجهته ، انه مضطر إلى إدخاله في حسابه عندما يحدد علاقاته الخاصة بماركس .

— ٤ —

هكذا يمكننا أن نموضع من جديد المسألة المطروحة في نهاية القسم الأول في سياقها الحقيقي : ما هي العلاقات بين ماركس التاريخاني الذي يعيد خلقه مفكر العالم الثالث وماركس الليبرالي أو الـ « علمي » على نحو ما يظهر بصورة خاصة في العالم المتقدم ؟ يبدو جيداً انه قد حدث في حياته تطور منطقي من الواحد إلى الآخر هو نفسه تطور سيرة حياة ماركس ، لكنه كذلك تلقاه في تطور المجتمعات . فالماركسية بحسب لينين هي ، من زاوية ما ، في أصلها ، إعادة اكتشاف ماركس الايديولوجي الالماني ؛ أما الثورة الموطدة فانها تشير إلى انتصار انجاز من التقنين الموقت إلى أن يذوب هذا المذهب العقائدي نفسه ويتلاقى على أسس جديدة مع التيارات : الليبرالي والمنهجي — العلمي التي لم يكف الغرب أبداً عن حمايتها . على أن مفكر العالم الثالث لا يستطيع أن يفعل كما لو كانت

هذه التطورات لم تحدث أبداً ، فلم يعد في وسعه قراءة ماركس « بسذاجة » . فلو أنه انسلخ عن وضعه وأصبح ماركسياً عالميــاً (Cosmopolite) لاستطاع بالتأكيد الدخول في جميع المجالات واختيار الدفاع عن ماركس الذي يروق له ، لكن انتقائيته الاعتباطية ، المنفتحة ، البراقة كانتقائية آخرين كثيرين سوف لا توضح شيئاً في نهاية الأمر وستكون ذاتية صرفة . وعلى العكس ، إذا بقي مشدوداً إلى وضعه ، والمسؤولية السياسية وحدها هي التي يمكنها أن تقتضي منه هذا الوفاء ، فإنه سوف يجد نفسه مفتقراً إلى إعادة خلق ذلك الماركسي التاريخاني : المرتبط بالايديولوجية الالمانية ارتباطاً لا ينفصم ؛ إنه سوف يعرض التاريخ متقهقراً إلى الوراء ، الأمر الذي سيجعله مباشرة مألوفاً مع ديالكتيك الزمن المعاش من جديد ، مقولة المستقبل السابق . إلاّ أنه في نفس الفترة لا يمكن أن يفوته التأكّد من أن يكون الثالث أو الرابع الذي يسير ثانية في هذا الطريق المعكوس الذي بات يعرف وجهته وغايته . ويمكن أن يبدو حوله ، حتى لنفسه ، محدداً عملياً ؛ فهو يدافع عن ماركس معين ، هو بحاجة إليه ويظهر له أنه احادي الجانب كماركس الأخيرين إن لم يكن أكثر . هكذا يجري كل شيء تماماً في عالم اليوم .

ماذا في ذلك من مشترك بين ماركس الاقتصاديين والمؤرخين الاجتماعيين الليبرالي وماركس ألتوسر المنهجي أو العلمي وماركس المطبوعات الصينية الايديولوجي العقائدي وماركس الانساني الذي كان ماركس غرامسي (Gramsei) والذي يعيد اكتشافه على منوال معين اليوم كثير من الفلاسفة الغربيين ، باستثناء ماركس المنقبين ، والباحثين والانتقائيين ؟ فإذا لم نشأ أن نحسب حساباً للنظامية الذاتية للتاريخ لدى ماركس ولتحيين النظريات الماركسية الذي سبق أن حدث في التاريخ ، إذا لم نشأ أن نرى أي منطق في تعاقب هذه الماركسيات المختلفة ، فإننا نبقى في مستوى فوارق التفسير وسوف يمكننا بحق أن نتكلم عن انحلال مذهب ماركس . ولسوف يكون هناك ماركس والماركسية كما كان هناك ديكارت والديكارتية مع إمكانية لا محدودة من إعادة التفسيرات .

إلاّ أنه يمكننا ، من وجهة نظر العالم الثالث أن نكشف عن منطق في هذا التعاقب ويمكن أن نرى في كل مذهب الانتصار الموقت للتخصيصية . فكل قراءة لماركس تمضي بكل تأكيد من الايديولوجية إلى العلم ، كما يؤكد ذلك غالباً .

ولكن يمكننا أن نتساءل : أي علم ؟ حتى الآن كان المقصود دائماً اما علم الماضي (تاريخ التطورات الاجتماعية) (٢٤) ، وأما تحليل شروط علم ما يزال يطلب وضعه (مبحث العلوم الماركسية) ، ولكن ليس علماً استنباطياً أبداً ، وبانتظار ذلك فإن الـ « علم » الوحيد الذي ينفق على موضوعه الناس جميعاً ، علم الطبيعة ، يستمرّ في أن يعدّ لنا على جميع مستويات الحياة مستقبلاً كابوساً . وإذا كان هذا الـ « علم » التطبيقي على المجتمع والذي دافع عنه الماركسيون الليبراليون في الغرب يغنينا ويزيد في فرص بقائنا ويعمل من أجل تعميم حقيقي ، لسوف يمكننا الموافقة على أن ماركس العالم لا بد من أن يحل منذ هذه اللحظة محل ماركس الايديولوجي وان يتناوله الجميع في الحال . ولكن ما من شرط واحد من تلك الشروط قد تحقّق .

يجب إذاً أن نقاد لرؤية الدور الذي تلعبه الماركسية الايديولوجية ، الأخلاقية والانسية كما تبرز من التاريخانية في العالم الثالث . وقد قدم لها ايضاحاً نظرياً ذات مرة ولحقبة قصيرة ، ج. لوكاش (G. Luckas) الذي أصرّ على أن الثقافة الشاملة الوحيدة كانت من صنع البورجوازية الغربية(٢٥) ، وان جميع الثقافات الاخرى هي بالنسبة لها ثقافات تحتية ، وانها تُنسب إلى جماعات اجتماعية أو إلى هيئات قومية ، ولكن هذه الثقافة تكون كذلك منفصلة إلى الأبد عن الطبقة التي كانت دعامتها لأنها لم تمنهجها أبداً وانها لم تنغمر فيها أبداً تماماً ؛ وانه يرجع إلى آخرين أن يتحمّلوا أعباءها لإنقاذها . وبالتفكير دائماً استناداً إلى النموذج الألماني ، يصف كيف جرى هذا الانفصال بإخضاع العقلانية للـ « علم » الذي أفاد بذاته كايديولوجية توفيق ، تعادل لجميع الطبقات في الدين الذي رُدّ إلى المجرد العام للعلم ، حيث تعمل كل طبقة مع ذلك على إنقاذ ثقافتها الخاصة . ولم تكن محصلة ذلك هي فحسب النسبوية ، التخصيصية ، وإنما كذلك الانانية ، وعدم الاستنارة والحرب على نحو لم تكف التجربة عن البرهان عليه . وقد قام لوكاش

(٢٤) إن كثيراً من النتائج التي يقدمها مؤرخون معينون كتحقيق لنظريات ماركس تبدو وكأنها مجرد أمثال موضحة ويسهل انتقادها من جانب أعداء الـ « حس التاريخي » الذين لا تلاقيهم صعوبة في إظهار دائريتها .

(٢٥) لا يعطي لوكاش في أي مكان من كتاباته نعتاً تاريخياً دقيقاً للثقافة الشاملة البورجوازية التي تخدمه كرجع في دراساته النقدية . لذلك تتخذ هذه الدراسات غالباً صفة الـ « تجارب » .

بتعميق علمه الاجتماعي عن الثقافة ، لكنه سرعان ما كفّ عن تدعيم وجهة نظره التشاؤمية ، الكوارثية ، كما قيل ، ليس فحسب بسبب الشروط الخارجية وإنما لأن مرحلة التطوّر اللوكاشية هي مرحلة خاصة في الحركة الثورية بين المرحلة الليبرالية من الاشتراكية الديموقراطية والعقائدية . واعترف المؤلف بأنه جرى تجاوزه وقد حصل ذلك حقيقة لأنه وضع نظرية اللينينية قبل استلام السلطة وانه لم يكن في وسع هذه النظرية فعلاً أن تتأقلم لا في الشرق ولا في الغرب . لكن هذه المرحلة تستطيع العودة وسوف تعود أكثر من مرة ، حتى وإن لم تتضح نظرياً وأفضل تقديم لماركسية العالم الثالث التاريخانية وإبداء الرأي فيها هو على ضوء هذه المرحلة. ويمكن أن تبدو هذه الماركسية رؤية إقليمية لماركس . ولكنها في أساسها هي التعبير السلبي عن خطر الموت الذي يخفيه انحلال مذهب ماركس باسم الـ «علم» .

هناك ماركس يكاد أن يكون من المستحيل على مفكر العالم الثالث التصالح معـــه منذ الآن : ذلك هو ماركس وفقاً للفهم ، ماركس الذي يظهر له بمظهر الليبرالية في ميدان التطور الاجتماعي أو بمظهر الـ « علم » في الميدان النظري . إنه ماركس منتصف الطريق قبل أن يعثر على قضيته الأولى . في أساس ماركس هذا توجد المصادرة على المطلوب وهي أن تجديد التاريخ يكون هناك حيث كان يبحث عنه مؤلف **رأس المال** غير المستكمل ، وكل ما يجري في مكان آخر ليس إلاّ تخلفاً مستدركاً ، أي زمن ضائع لن يحسب في الحساب الختامي للانسانية . ولسوف يكون رد فعل العالم الثالث دائماً بإزاء ماركس هذا كرد فعل أوروبا ازاء نابليون ؛ رد الفعل على التعميم بالسلاح ، لأن هذا التعميم المجرد من قبـــل الامبريالية هو قتل مقنع . لكن هناك ماركس آخر وفقاً للعقل الذي يكون التاريخ بالنسبة له هو على وجه الدقة تاريخ الانسانية المتخلفة ولكن عندما تقبل اقتفاء الأثر حيث يقود التقدم . فما من أحد يمكنه التنبؤ بالنتيجة النهائية لهذا القبول ؛ ومع ذلك ففيه وحده يستقر الأمل في تعميم حقيقي .

إذن لكلٍّ ماركسه ! ليس هذا تماماً ، إذ أن هناك حركة من هذا الماركس الايديولوجي إلى ماركس العالم . هذه الحركة تتهيأ دائماً في جهة ما في العالم ، وهذه اليقظة والانبعاث هما اللذان يبقيان الماركسية موضع الاهتمام والعناية . فإذا كانت الماركسية الـ « علمية » تستطيع أن تفرض نفسها اليوم على العالم لسوف يعني هذا أن ماركس قد صار الآن مفكراً من الماضي . ان تعدد المراكز الماركسية

حقيقة واقعة لا يفيد إنكاره في شيء ، ولكن العالم الثالث هو الذي يمثل نقطة التكامل التي سوف يكون تعدد المراكز بدونها نسبية ليبرالية صرفة .

يتجنب مفكر العالم الثالث رفض الماركسيات الاخرى ؛ انه يعبر عن ماركسيته ، تلك التي تنشأ من وضع العالم الذي يعيش فيه وبالنسبة لهذه الماركسية تتموضع الماركسيات الاخرى في ترتيب يجعله التطور التاريخي قريب العهد معقولاً الآن ومفهوماً ؛ هو يعلم أن الماركسة العقائدية أو الماركسية الليبرالية أو الماركسية الـ«علمية» سوف تعنيه ذات يوم ، لكنه يعلم أيضاً أنه إذا اضطلع اليوم بهذه أو تلك فإنه سوف ينفصل بكل بساطة عن وضعه وفي النهاية يكون قد ساعد النسبوية على الانتصار(٢٦) .



(٢٦) تقبل النسبوية المنهجية بل وتدافع بحرارة مشبوهة عن تعدد طرق المستقبل ونماذج الحضارة ، لكنها من حيث هي سياسة لا تهتم بمشكلات العالم الثالث وتعتمد بصورة خاصة على توازن الرعب للدفاع عن مكتسبات ونمط حياة العالم المصنع .

خاتمة

أزمة المثقفين وأزمة المجتمع

وصفنا في الصفحات السابقة علاقات المثقّف العربي بالماضي ، باللغة ، بالثقافة . وباختصار بكل ما يصنع التقليد في مجتمع . ووصفنا الحالة الحاضرة لهذه العلاقات وما كانت عليه منذ عشرات السنين وما سوف يجب أن تكون إذا شاء المثقّف أن يكون لكلمته وزن ولعمله قوة .

هذا الكتاب لا يبحث في الثقافة بذاتها ولكنه يعالج من خلال الثقافة مشكلات المجتمع العربي . فقد حدد لنفسه هدف كشف النقاب عن أهم العقبات التي تعيق تطور هذا المجتمع . ولا مفر الآن من وصف روابط المثقّف بالسياسة بالمعنى العام لهذه العبارة . وأياً ما كانت الأهمية التي نعطيها لأزمة الانتليجنسيا العربية فلن تستحق ما أوليته من اهتمام إذا لم تكن ترمز إلى أزمة المجتمع في جملته وتميط اللثام عنها .

لماذا وكيف تسجل وتبدل مواضعها سلبية المثقّف العربي في سياسات الدول التي تصل في ذلك إلى تعريض مستقبل الأمة نفسه للخطر ؟ كيف تتركّب في أزمة الانتليجنسيا جميع تناقضات المجتمع ؟ كيف تشهد بلبلة المثقفين على لا فعالية المجتمع وركوده ؟

١ — الوضع الثقافي :

يفكّر المثقفون العرب وفقاً لمنطقين : الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق

التقليدوي (السلفي) والباقي بحسب منطق انتقائي ؛ إلا أن الاتجاهين يعملان على إلغاء البعد التاريخي . ولكن إذا محا المثقف التاريخ من فكره فهل يمحوه من الحقيقة الواقعة ؟ بكل تأكيد لا : إن التاريخ من حيث هو بنية ماضية – حاضرة يشكل الشرط الحالي للعرب تماماً بمقدار ما يشكل شرط خصومهم . ذلك أن الفكر اللاتاريخي لا يؤول إلا إلى نتيجة واحدة : عدم رؤية الواقع وإذا ترجمنا هـذا بعبارات سياسية لقلنا انه يوطد في جميع المستويات التبعية . وهذا أمر طبيعي بالنسبة للفكر الانتقائي الذي ينفتح بأكمله على جميع المؤثرات الخارجية ؛ لكن الفكر التقليدوي (التسنيني) ليس أقل تبعية على الرغم من مزاعمه . فعلاً ، كيف يستطيع أن يقاوم التكنولوجيا الحديثة بأنظمتها الاقتصادية والاجتماعية ومدارسها الفكرية المعاصرة في حين انه لا يفهمها وليست لديه أية إمكانية لاختراع أنظمة منافسة ! فالتبعية ، ظاهرة كانت أم خفية لا تعني فحسب فقدان الحرية والاستقلال وهي لا تتعدى فحسب على كرامة الأمة ومصالحها المادية ، وإنما تعني كذلك وبصورة خاصة استمرار التأخر التاريخي وتعميقه .

إنها نهاية أقرها كثير من مؤرخي الاستعمار وعززوا بها الدراسات الاقتصادية حول البلدان التي أرادت الخروج من التخلف في إطار الاستعمار الجديد : فأرقام الانتاج قد زادت فعلاً وجرت توظيفات عديدة ولكن التخلف من حيث هو ظاهرة إنسانية واجتماعية وفكرية لم ينتقص في شيء .

مع ذلك وعلى الرغم من هذه الحقيقة المرة ، تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائية وما هو أغرب من ذلك أيضاً اعتقاد هؤلاء المثقفين في انهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية . فيا لها من حرية أشبه بحرية العبد الرواقي ! إن الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين من الفكر نجدها في الانقياد الدقيق لنظام الفكر التاريخي ، مع تقبل جميع افتراضاته . وقد سبق لنا أن عرفنا أهمها . فبعضها يحدد التاريخية : الحقيقة من حيث هي سيرورة وموضوعية الحديث ، والتحديد المتبادل للوقائع ومسؤولية الفاعلين . وتحدد التاريخانية آخرون : وجود قوانين التطور التاريخي ، وحدانية اتجاه التاريخ ، قابلية نقل المكتسبات ، فعالية دور المثقف والسياسي . وقد حللت هذه النقاط المختلفة باقتضاب تقريباً في الصفحات السابقة وانتهينا في

ذلك إلى أن أفضل مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم هي في الماركسية مقروءة بطريقة معينة . إلاّ أن هذه الخلاصة لا تقبل بسهولة ؛ إذ إن المثقفين العرب ، في معظمهم ، يحسون في الانقياد لانتظام التاريخ كفقدان للحرية والمسؤولية في النطاق الذي يكونون قد عرفوا فيه أن الهدف الذي تسعى إليه فعاليتهم هو فيما وراء مطامحهم الخاصة . كذلك يرون فيه الحكم بإشغال دور التلميذ إلى الأبد ، من دون أن يستطيع عملهم أبداً أن يكون مبدعاً طالما أن المقصود ، في جميع الافتراضات ، ليس إلاّ تأخراً مستدركاً .

لننبه دون سخرية ان هـذه الملاحظات تصـدر من جانب السلفي ، الذي يعتقد ، هو ، بالعناية الالهية ويذوب في كل لحظة في بسيكولوجية أبطال الماضي ، ومن الانتقائي الذي يسعى دائماً في ركاب جميع الأمور الدارجة . فهل يجب التذكير بأن الفكر التاريخي وحده هو الذي يسبغ على العمل منطقاً وكثافة وانه يحرر السياسة من تكتيك بلا أفق ويتيح للفرد تصور مخططات طويلة الأجل والتخلص من أشد الأوهام تشبثاً ؟ لا جرم اننا لا نستطيع أن ننكر وجود مقدار من التبعية كذلك في هذه الطريقة للنظر للأمور ، لكنها تبعية عابرة . وفضلاً عن ذلك تُدرك بأنها تبعية ، في حين اننا في الايديولوجيات الاخرى نغرق فيها حتى ولو كنا نعتقد اننا نبذناها .

٢ – اغتراب في المكان ، اغتراب في الزمان :

إذا كانت الأشياء على هذا القدر من الوضوح الذي سردناه فما سبب هذا التردد ، فيما وراء علم النفس ، لدى المثقف العربي ، الذي طال عقوداً من السنين ؟

يتكوّن المثقف من ثقافة ؛ وهذه الثقافة تنشأ من وعي ومن سياسة . ولنقل هنا كلمـة في نموذجين من الاغتراب (alienation) : أحدهمـا ظاهر للعيان وينتقد صراحة ، أما الآخر فبقدر ما هو خادع ينكر من حيث المبدأ . فالتغريب أو النزعة إلى الغرب تعني بالتأكيد اغتراباً ، استلاباً ، أي نوعاً من أن المرء يصير غيره ، ان يزدوج ويفقد وحدته النفسية (ولو أن الحكم الصادر على هذا التحول يمكن أن يكون إيجابياً أو سلبياً وفقاً للايديولوجية المتبناة) ؛ لكن هناك شكلاً آخر

من الاغتراب ، دارجاً وإن كان مقنعاً ، في الثقافة العربية المعاصرة : ذلك هو التعميم الضاري للعصور الوسطى الذي نحصل عليه بما يشبه المماثلة السحرية بعصر الثقافة العربية الكلاسيكية(١) العظيم . في الواقع أن السياسة الثقافية لجميع الدول العربية تحارب الاغتراب النزاع إلى الغرب بوسيلتين : تقديس اللغة العربية في شكلها الجاهلي وتعميم آثار الماضي بجعلها في متناول الجميع (بعث إرث الماضي). والحال ، من ذا الذي لا يرى أن تحجر اللغة وانتقاء الثقافة التقليدية التقليدية كعلامة فارقة للقومية هما أقوى وسيلة قاطعة للإبقاء على فكر العصر الوسيط حياً ؛ كحيلة فعّالة من أجل أن تمحو من الوعي تجربة موضوعية التاريخ نفسها ؟ فالسلفي يحسب انه متحلل من أفكاره ؛ وهو في حقيقة الأمر لا يفكر باللغة في إطار تقليد ما فإن التقليد هو الذي باللغة ينبعث و « ينعكس » فيه . وسوف لا يعترف أبداً بهذا الأمر المغايرلتجربته المباشرة ولكن أي عالم لغوي وأي عالم انتروبولوجي لا يؤيدان ذلك ؟ أما الانتقائي فإنه يفكر بكل بساطة في ثقافته المستعارة وأحياناً في لغة الأصل ؛ انه في مكان غير ملائم لإدراك المشكلات التي يطرحها استخدام اللغة ذات القواعد الاستنباطية الموضوعة والثقافة الكلاسيكية ، وبالتالي يترك هذا الميدان الرئيسي لاستبعادات السلفي وحدها .

إن الاغتراب الحقيقي ، في نظر كل ملاحظ هو ذلك الفقد للذات في المطلقات ألا وهي : اللغة ، الثقافة ، أساطير الماضي . التي يندفع فيها المثقف العربي بكل بساطة ، ظاناً انه هكذا يقيم الدليل في أعلى مستوى على حريته ويفصح عن شخصيته العميقة . بيد ها هنا توجد القيود الداخلية التي تشده إلى حاضر يدعي مع ذلك رفضه ؛ فالروح التاريخية وحدها هي التي سوف تتيح له التخلص منها . ولسوف يستطيع أن يرى عندئذ ، ربما لأول مرة الحقيقة الواقعة : ان تلك المطلقات التي يعبدها هي غريبة عنه . وانه لا يستبطنها ؛ أياً كان تفكيره فيها ، إلاّ بالتحليل وبالتركيب الفكريين ؛ أي بجهد إرادي وليس بالفهم الخاص والحدس أبداً .

الحاصل اننا قد نعجب من أن هذا المفهوم للاغتراب ، الذي يرمي إلى تحرير

(١) نجد هنا نوعاً من الجناس أو التلاعب بالألفاظ بين التعبيرين ، اغتراب ، أي النزعة إلى الغربية، غربة ، واعتراب ، أي التعرب والتعريب .

الإنسان من أوهامه وإلى قيادته نحو طرق الواقع ، يمكن أن يفسر بصورة يظهر فيها انه يبرر أعمق شكل من الخارجانية . وهذا برهان جديد على أن الماركسية لوّنت بالضرورة من قبل المجتمع الذي تعمل فيه على الأقل في بداية انتشارها .

يركب مفهوم الاغتراب ، كما هو معروف ، أربعة مضامين مختلفة قبل كل شيء ، التموضع الذي يتيح للمثاليين الموضوعيين كشيللينغ وهيجل الانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة ويعين الفعل الذي يتجسد فيه الروح المطلق في الطبيعة . وقد لفت النظر ماركس في مناسبات عديدة إلى أن المقصود هنا ، بالفعل ، هي نظرية دينية معلمنة . وينتسب المضمون الثاني ذو الدلالة ، وهو مضمون هيجل وفيورباخ ، إلى فلسفة التاريخ : انه ينتج عن تحول الفلسفة الحديثة التي شهدت علم تطور الأجناس وهو يأخذ شيئاً فشيئاً محل علم اللاهوت ويضع حداً نهائياً لعصر الأنظمة الدينية ــ الميتافيزيكية ، الغيبية . عندئذ يُرجع الإنسان نحو العلم الوضعي أو نحو العدم : وهي قطبية جديدة سوف تتيح للفلسفة التالية لهيجل أن تحافظ على مفهوم الاغتراب ، بما ان كلا من الاتجاهين (الوضعي والعدمي) سوف ينتقد الالهة الباطلة التي يعبدها الآخر . غير أن علم الأجناس الفلسفي ، في منتصف القرن التاسع عشر ، قبل هذا الاستقطاب سوف يرد إلى الانسان حريته ؛ وبهذا المعنى سوف يعني الاغتراب على وجه الدقة انخذال قدرة الخلق اللامحدودة من جانب الإنسان المعاصر ، لصالح الأجيال الماضية، ذوبان الانسانية العائشة في الإنسانية الميتة . وقد اعتبر ماركس هذا الاكتشاف كفخّ رئيسي في اتجاه واحد ، لا ينعكس ، كان ينبغي كشف القناع عن قواعده المادية قبل إعادة صياغته بلا كلل .

أما المضمون الثالث الدلالي ، مضمون التشيؤ ، فهو ، على وجه الدقة ، التوضيح العلمي لشكل خاص من الاغتراب في نظام إنتاج خاص . **فرأس المال** يحلل شكلاً من ظهور الاغتراب في إطار اجتماعي محدد : تقهقر مذل ومع ذلك ضروري بما أنه يجعل ممكناً فهم ودراسة وتجاوز هذا الشكل وربما جميع الأشكال الاخرى من الاغتراب . إن الشغل البشري يتشيأ في رأس المال التجاري أو الصناعي وهذا الرأس مال يفرض قانونه كألوهية مفارقة للمجتمع بأكمله ، كما يرى هذا بصورة مأساوية في الأزمات الدورية . بل وعلى نحو أعمق فإن العلاقات بين الناس

والعواطف نفسها تتشيأ وجميع أوجه المجتمع حتى التعبير الجمالي تتخذ قوام الأشياء الجامدة . إلا أن هذا الشكل من الاغتراب يكون خاصاً تماماً بالمجتمع الرأسمالي الذي يشمل فيه الشكل السلفي جميع المنتجات المادية والفكرية للانسان حيث تتغلب قيمه التبادل على قيمة الاستعمال ، على أن سيرورة التشيىء ، على نحو ما وصفها ماركس ليست ملازمة لكل مجتمع ، سواء أكانت مؤسسة على الاقتصاد التجاري أم لا ، وبصورة خاصة لا يجعل أشكالاً أخرى وأكثر عمومية وأكثر عمقاً لاغية ، وغير حالية . كذلك ليس التشييء الرأسمالي جوهر الاغتراب ، بمعنى انه حيثما ينعدم يختفي كذلك كل اغتراب ؛ انه في ذلك فحسب شكل محدد تاريخياً .

إن مضمون الدلالة الرابع هو مضمون الايديولوجية أو الوعي الخاطىء الذي ينتج من السابق بما انه يفترض انقسام المجتمع إلى طبقات ، حيث ينظر إلى رأس المال ويحلّل ويدرس كقوة إبداع ذاتية . فالقصد العلمي نفسه ، إذ يجد نفسه ضالاً منذ انطلاقه ، فإن الهرب إلى خارج الوعي الخاطىء لا يكون ممكناً ، لدى ماركس ، إلا بوسيلة النقد الايديولوجي للتشيؤ ؛ ولا يمكن أن تتم هذه التعرية للفعالية الساترة للإنسان الرأسمالي إلا بالصعود إلى أساس الرأسمالية أي على الشكل السلعي وباستخدام المنطق المؤثر وحده ، المنطق الذي يطرح الإنسان من حيث هو كائن تاريخي . ذلك أن **رأس المال** يستمد قوته في الإقناع من واقع انه ليس سوى إخضاع الاقتصاد السياسي البورجوازي لنظامية التاريخ وللدينامية الكاملة . وقد اتخذ ماركس احتياطاته لئلا يدع أية فكرة من الأفكار المموهة التي كشف القناع عنها فيورباخ تدخل خلسة في نظامه في الوقت الذي كان يفسد فيه على الوعي البورجوازي حبائله .

وعليه نستطيع أن نرى كيف يعكس المثقف العربي سلفياً كان أم انتقائياً حدود المشكلة . فهو يلحّ على شكل من الاغتراب يقل تمرسه فيه في حياته العامة ويضرب صفحاً عن الأشكال التي ينغمر فيها على الدوام(٢) . ويشرح بروح

(٢) نرى هنا حالة محددة للتأثير الايديولوجي السلبي للفلسفة من حيث هي مذهب صوري للتعليم لأن ان هذا الغموض قد يسر له كون الفكر السارتري قد كان ذا أثر بعيد في الحلقات الجامعية العربية . وقد فسر الاغتراب الماركسي دوماً من خلال المعطيات الوجودية .

التأييد تحليلات ماركس ثم ينقلب منها مباشرة إلى التدله بماض سحيق . ينتقد المثقف الغربي المستلب برأس المال وبايديولوجية الطبقة المسيطرة ويقبل هو في أن ينحل في حقائق العالم الوسيط المطلقة : لغة الجاحظ ، مدرسية الأشعري ، صوفية الغزالي ... إذا استمرينا في ربط مستقبل الأمة العربية والإخلاص لمطلقاتها ، كما نفعل دائماً تقريباً فلا يسعنا إلا أن نستخلص بأن : الاستلاب المستعرب (عصور وسطوية) هو أسوأها جميعاً وان الحملة التي اديرت ولا بد من الاعتراف بنجاحها ، ضد الاستلاب المستغرب لا تفيد إلا في التمويه على تأخر ثقافي لا يكف عن التضخم . فمن يستطيع الإنكار بأن ثمن هذه الحملة كان دوماً باهظاً أكثر من اللازم : وقت ضائع ، تأخر متراكم ؛ إخفاقات متتالية وأخيراً انحراف إلى اللاتاريخ .

٣ — دور البورجوازية الصغيرة :

إن تعميم فكر العصور الوسطى هو حصيلة سياسة ثقافية . سياسة من ؟ وهكذا نصل إلى الأصل الاجتماعي لحالة ثقافية تتأبد على الرغم من جوانبها الهـدّامة .

وها نحن نقدم بعض الملاحظات المقتضبة دون ادعاء المضي إلى أعماق المسألة . فالأحوال في ميدان العروبة الواسع هي متنوعة ولسوف تستطيع وحدها دراسات دقيقة موضعية (ليس بالضرورة في إطار الدول) الإفضاء إلى نتائج ذات دلالة . المقصود فحسب تعليقات مستقاة من تجربة مغربية يمكن للقارىء تعميمها على الحالة التي قد يراها قابلة لذلك .

لقد وصفت في مكان آخر أهم سمات الدولة القومية الخاضعة للبورجوازية الصغيرة التي تكون ايديولوجيتها هي التقنية ، وأهم قوة استناد لها هي البيروقراطية المغلقة ، مراقبة بإحكام من قبل الجيش ، الذي هو نفسه وسيلة تركيز ومعقل دفاعي للقوى البورجوازية الصغيرة(٣) . وقد أفادت مصر الناصرية وجزائر بن بيللا نموذجاً لهذا الوصف . ومنذئذ وصلت دول عربية أخرى كثيرة إلى هذه المرحلة ، وبخاصة سوريا والعراق . وثمة دول اخرى مثل ليبيا والسودان واليمن الجنوبية التي كانت تطمع بالارتفاع إلى هذه الأهلية لا تستحق ذلك تماماً بسبب ضعف

(٣) انظر : **الايديولوجية العربية المعاصرة** ، المصدر السابق ، ص ٥١ وما يليها .

بيروقراطيتها وبالتالي الدولة أو أيضاً لضعف اقتصادها وقلة عدد سكانها ، إذ ليست السياسة الأجنبية والايديولوجية الواضحة معيارين لتعريف الدولة القومية . ومن جهة أخرى يمكن القول بأن العراق آخذ في التميز عن النموذج الموصوف : وليس مع ذلك إلاّ في بداية تجربته وليس من الممكن الحكم مسبقاً منذ الآن على نوع التنظيم السياسي الذي ينتهي إلى تبنّيه في الحالة التي سوف تنجح فيها التجربة الحالية لجبهة القوى التقدمية. يمكننا القول إذن على الرغم من بعض التجارب المحسورة ولكنها هامشية في شبه الجزيرة العربية ، ان الدولة القومية كما وصفناها تستمر في أن تكون شكل التنظيم السياسي الأكثر تقدماً في البلاد العربية .

لنبادر إلى توضيح هذه النقطة : ان البورجوازية الصغيرة التي تسيطر سياسياً على الدولة القومية ، تحتل المكان الأول في جميع الكيانات السياسية العربية ، حتى عندما لا تملك فيها لا السلطة ولا الرجحان الاقتصادي ولا القوة العسكرية . ففي بلدان مثل مراكش ، السعودية ، الأردن ، امارات الخليج ، ان الإدارة العامة ، الخدمات الفنية للأجهزة العامة والخاصة ، التعليم ، الثقافة ، هي جميعها في أيدي البورجوازية الصغيرة ، بحيث انها سواء أكانت في السلطة أم لا ، هي التي تحدد أفق المثقفين وتعرف السياسة الثقافية .

نجد هكذا علاقة وثيقة بين البورجوازية الصغيرة والوضع الثقافي . على النحو الذي سبق أن وصفناه . إذاً فلنطرح سؤالاً مربكاً : ما هي البورجوازية الصغيرة ؟ وهذا السؤال هو من جهة أخرى في مركز تساؤلات التقدميين العرب منذ عشرين سنة وبالأخص منذ أن تضاعفت إخفاقات الناصرية .

إن البورجوازية الصغيرة في التحليل الماركسي الكلاسيكي لا تستحق اسم طبقة ؛ بل يمكننا القول ان الموضوعية الماركسية (بالتعارض مع طوباوية الاشتراكيات الاخرى) تكون مبنية على وجه الدقة على إنكار البورجوازية الصغيرة من حيث هي طبقة ؛ فهي ينظر إليها كبقايا خليطة من طبقات منحطة ، أو أنها تعرف سلبياً كذلك الذي يبقى غير محدد في المجتمع عندما نعرف إيجابياً الثلاثية الكلاسيكية (الارستقراطية العقارية ، البورجوازية ، البروليتارية) والمقصود هنا بكل تأكيد مقولات منطقية أكثر كثيراً منها طبقات في وسعها ألا تتنوع وتنقسم تحت المقولة الاقتصادية نفسها ؛ لكن البورجوازية الصغيرة من حيث هي جماعة

محددة تاريخياً واجتماعياً ليست لها حتى مقولة يمكننا أن نعلقها بها . صحيح انها إذا كانت غائبة من **رأس المال** ، ولم يرد ذكرها ، فإنها قد شرّحت كثيراً وبوفرة في كتب ماركس التاريخية والسياسية . هنا ، انها تتميز بصفة جوهرية بموقع وسيطي : ليست بروليتاريا ، بما انها ما زالت تملك وسائلها الانتاجية ، وليست بورجوازية بما انه ليس لديها رأس مال نقدي كاف لاستخدام يد عاملة مأجورة بانتظام. انها تتكون بصفة أساسية من الحرفيين وصغار الفلاحين ذوي الاستثمار الاسري(٤) ، ومن أصحاب الدكاكين ومن فقراء المثقفين . والسمة المشتركة بين هذه الجماعات هي الاستقلال الذي يتضح بصفة أساسية بامتلاك وسائل الانتاج ، لكننا إذا قبلنا هذه السمة كمعيار مميز للشرط البورجوازي الصغير ، فسيكون لدينا معيار شكلي يجمع تحت المفهوم نفسه حقائق واقعة مختلفة جداً كاختلاف قطعة من الأرض ، وأدوات وقطيع ورأس مال نقدي وتربية . فمن أجل ذلك اعتبر الماركسيون البورجوازية الصغيرة كجملة متغايرة من الجماعات والفرق الصغيرة ، وأشاروا على الدوام إلى ميلها نحو الطوباوية ، والمغامرية : فليس لها ، طالما هي غريبة عن الإنتاج ، أية وسيلة للتآلف مع العقلانية العلمية الصناعية ؛ ولما كان النظام الرأسمالي الذي تدركه من الخارج كقدر ، قد سحقها فإنها تريد تدميره بدورها من الخارج بالعنف الطوعي ، وإذ لا تملك أي مستقبل في النظام السائد(٥) فإنها تلتفت إلى ماض مزخرف حيث ترى نفسها سيدة نفسها ؛ حتى إذا كانت اشتراكية فإنها تكون كذلك على أساس نزعتها الطاغية إلى الماضي كما لوحظ هذا من قبل الاشتراكية الاوروبية في بداياتها . على أن ماركس يربط الاشتراكية الحديثة بنمو البروليتاريا لأن هذه البروليتاريا تكون موضوعياً موحدة ، منظمة ، مبتورة عن الماضي وعندما تظهر اتجاهات فردانية انتهازية فإن ماركس يرى في ذلك تأثير البورجوازية الصغيرة الذي يجب محاربته بدون تحفظ .

ها هنا هي تحليلات معروفة جيداً ، لكنها لا تجيب تماماً على سؤالنا . هل

(٤) ثمة غموض يندر توضيحه في الفكر السياسي العربي المعاصر هو ذلك الذي يدفعنا دائماً إلى الكلام على طبقة فلاحين . فالنتائج يمكن تخيلها بسهولة .

(٥) على الأقل في بداية النمو الرأسمالي . بعد ذلك فإن طرقاً بارعـة للعودة إلى الأوضاع السابقة والتكيف معها تجعل النظام محتملا بالنسبة لها وهذا هو تطور الاشتراكية الديموقراطية كله نحو ليبرالية صريحة أكثر فأكثر .

نستطيع في الواقع اتخاذها وتطبيقها على المجتمع العربي ؟ كلا لأنها تنطبق في الواقع على مجتمعات ضعضعتها الرأسمالية إلى حد معين . إذا لم تكن البورجوازية الصغيرة طبقة ذات حدود بيّنة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة فإنها تكون دون ذلك كذلك في مجتمع مجزأ ومتنافر . من الضروري إذن وصف كل بورجوازية صغيرة في إطارها التاريخي والاقتصادي الخاص . ففي المجتمع العربي ان الطبقات الثلاث ذات الحدود البيّنة هي ضعيفة عددياً واجتماعياً ؛ والبورجوازية الصغيرة ليست من البقايا ، انها أغلبية في قطاعات ستراتيجية معينة وأمامها مستقبل قابل للتمييز موضوعياً : في التجارة على اثر اتساع المدن وتكاثر عددها المتسارع ، في الأرياف على أثر التوسع في الملكية الخاصة ، سواء بواسطة الاستعمار والري أم توزيع الأراضي في إطار إصلاح زراعي .

ففي البلدان العربية في العصر الحديث يمكن أن تتميز البورجوازية الصغيرة على النحو التالي :

— انها تمثل معظم سكان المدن بصورة ان الحياة المدنية فيها تكون مرادفة لحياة البورجوازية الصغيرة ، لا سيما عندما تكون الطبقة العليا (اقتصادياً أو سياسياً) أجنبية .

— انها تمثل بالتأكيد أقلية بالنسبة لكتلة الفلاحين ، غير ان هؤلاء الفلاحين كلما خرجوا من إطار الحياة المشتركة للدخول في اقتصاد سلعي ، يتحولون إلى مالكين صغار مستقلين قبل أن يعزّز التفريق الاجتماعي الملكية الكبرى والوسطى ، ويزيد عدد العمال الزراعيين والفلاحين الذين لا يملكون أرضاً . فهم يوطدون سلطة البورجوازية الصغيرة المدينية بما انهم يشتركون معها بنفس التعلق بالاستقلال وبالملكية الخاصة ؛

— تملك بصورة عامة الاستخدام القاصر عليها وحدها للثقافة : التقليدية أو الحديثة . صحيح أن هناك فارقاً يفصل أصحاب هذه أو تلك ولكنهم جميعاً يستفيدون من نفس الموقع في المجتمع .

تفسر هذه الخاصيات وأخرى غيرها تسير في نفس الاتجاه وان كانت أقل وضوحاً للعيان ، لماذا تصل البورجوازية الصغيرة بالضرورة إلى السلطة ولماذا تؤبّد

بممارستها للسلطة ثنائية عامة : اقتصادية ، اجتماعية ، ثقافية ولغوية . وهي تصل بسهولة إلى السلطة بما ان الطبقات الثلاث — الارستقراطية ، البورجوازية ، البروليتارية — تكون إما أجنبية أو قليلة العدد ، ولأن أغلبية الفلاحين تنقسم إلى زمرتين : إحداهما تشاركها قيمها الأخلاقية قليلة التهيئة للمشاركة في الحياة السياسية . أما الثانية فإنها تجعل منه مبدأ عمل . أو على نحو أكثر دقة ، لا تكون إلاّ الافصاح الايديولوجي والسياسي عن وضعها الاجتماعي . وهي تفيد حقيقة من الثقافة الحديثة التي تتشبّث بها في لغتها الأصلية لتدعم سلطتها اقتصادياً وعسكرياً وتفيد من تعلّقها بالثقافة التقليدية لإسباغ الشرعية على انفرادها بالنفوذ . ويجب ألاّ ننسى مع ذلك ان البورجوازية الصغيرة ليست مقولة منطقية — اقتصادية وإنما مقولة تاريخية ؛ ليست طبقة وإنما ركام خليط من جماعات موحدة بجملة من القيم المشتركة ؛ من هنا لا استقرارية تنجم عن صراعات داخلية ولكن تبقى في إطار نفس البنية من السلطة(٦) .

لم يكن هذا التحليل المقتضب يرمي إلى تفسير القفزات في الحياة السياسية العربية وإنما مجرد إلقاء بعض الأضواء على العلاقات بين الحالة الاجتماعية والحالة الثقافية بأمل العثور على عناصر للإجابة على السؤال المطروح منذ بداية هذا البحث : لماذا يواصل الفكر التقليدوي البقاء على حاله منذ ذلك الزمن الطويل وفي أي إطار سوف يمكن أن يكون تجاوزه ؟ لقد قابلنا ، بل أحياناً ماثلنا ، في فصل سابق ، الوعي التاريخي ، عقلنة الحياة الاجتماعية ، كفاية سياسية . لنطرح الآن السؤال على شكل مختلف : كيف يمكن أن ينتشر الوعي التاريخي ، وكيف يمكن أن تتعقلن الحياة الاجتماعية في إطار سيطرة البورجوازية الصغيرة السياسية ؟ لنبادر إلى الإشارة بأن الأمر الجوهري هنا هو الثنائية ، في الميدان الثقافي على الأخص ؛ وإذا نحن وضعنا وجهاً لوجه المثقف التقليدوي والمثقف الانتقائي ، فإن فيهما كليهما تتضح وتستنفد ثنائية تكون في آن واحد واقعاً ملاحظاً وسياسة .

يتشبّث جميع عملاء التحديث في الصناعة ، الإدارة ، الجيش ، التعليم ، بجزء من البورجوازية الصغيرة ويكونون متأثرين بمدارس الفكر الأجنبية بل وغالباً

(٦) بهذا المعنى يبدو تحليل تناقضات النظام الناصري بعبارات الصراع الطبقي القابل التمييز مباشرة ، قليل الإقناع . كان سينبغي إيجاد نظرية كاملة في الوساطة تجعل من الجماعة الحاكمة مرآة التناقضات في المجتمع بأكمله ؛ الأمر الذي لم يتم بما يكفي من الدقة .

ما تكون لغتهم الثقافية أجنبية ؛ إلاّ انهم يمثلون أقلية بالنسبة للبورجوازية الصغيرة وأقلية بالنسبة لعدد السكان الإجمالي . لذلك لا يؤثرون فيهم في شيء ونادراً ما يحاولون التأثير فيهم ، يعيشون منعزلين عيشة مستهلكين راضين .

يتّبع الجزء من البورجوازية الصغيرة ، وهو في السلطة سياسة تعليمية ترمي بصورة واعية إلى تعميق هذه الثنائية . فالمعاهد العلمية ، التكنولوجية ، التجارية ، الخ ... التي تعدّ تلامذتها للخدمة في القطاع الحديث تطبق أحدث البرامج والمناهج ، مستخدمة في الغالب الأعم لغة أجنبية للتعليم وهكذا تتكون على غرار نموذج مختلف عن النموذج القومي نخبة بيروقراطية مبتورة عن السكان ، في خدمة الدولة ، كيان مجرد يخفي سلطة جزء من البورجوازية الصغيرة التي تنبثق عنها هذه النخبة نفسها . أما فيما يتعلق بالمؤسسات التعليمية الأخرى (آداب ، حقوق ، علم اللاهوت ، الخ .. (فإما أن تظل مخلصة للمناهج التقليدية وإما أن تدافع عن القيم نفسها بصورة حديثة بعض الشيء ؛ فحيثما كان يسود إذن الفكر التقليدوي سواء بخاصية دينية غالبة أو بخاصية ثقافية غالبة . ومن هذه المعاهد تخرج النخبة المثقفة (أساتذة ، كتّاب ، صحفيون ، دعاة مبشرون ، الخ ..) وكذلك الغالبية العظمى من النخبة السياسية (أعضاء البرلمانات والحزب ، والمجالس العديدة ، الخ ..) . وهذة الثنائية المعممة تكفل بوجوده وحده ، دوام الفكر التقليدوي لأنها تحافظ بتبصر على رجحان القطاع التقليدي وتتيح للبورجوازية الصغيرة الاستمرار في القيام بدور القيادة في الميدان السياسي والثقافي .

والآن لنلخص الوضع في النقاط التالية :

— تتميز البورجوازية الصغيرة العربية بفكر متمم ، طوباوي ، انتقائي ككل بورجوازية صغيرة ؛

— وإذ تملك النفوذ السياسي وعلى أقل تقدير الأرجحية الثقافية ، فإنها تفرض مميزاتها من حيث هي قيم على المجتمع في جملته ؛

— ولما كانت أقلية ، يحكم جزء منها لأنه يملك الثقافة الحديثة ، فإنها تؤبد هذا الوضع بالواقع الوحيد وهو انها تحافظ على نفسها في السلطة ، مانحةً هذه الثقافة لأقلية ضئيلة سرعان ما تصبح مبتورة عن سائر السكان . فالثقافة الحديثة

تكون على هذا النحو وسيلة ، أداة ، ايديولوجية تابعة للثقافة التقليدية التي تطرح ، هي كقيمة لا يمكن المساس بها .

هذه النقاط الثلاث تتيح لنا الآن أن نتبين أسباب دوام الفكر التقليدوي . وعليه يمكن التساؤل : هل من الممكن الخروج من هـــذه الحلقة المسحورة ؟ هل يستطيع المثقّف العربي الذي يكون مضطراً أو الذي اختار أن يبقى مرتبطاً بمجتمعه ، أن يتجاوز مع ذلك الحدود التي تفرضها السياسة عليه ؟ إذا كان هذا التجاوز ممكناً فكيف ومن قبل من يمكن أن يتم ؟

٤ — فرص العقلانية :

ما من جماعة من تلك الجماعات التي ترتبط جميعها بالبورجوازية الصغيرة ، النخبة السياسية التي تدير الدولة القومية ، النخبة المثقفة التقليدية أو الحديثة ، البيروقراطية المدنية أو العسكرية ، الشريحة التكنوقراطية ، الخ ... لا تريد ، لا تتمنى ، لا تتخيّل جدياً إمكانية انتصار الفكر الحديث على الفكر التقليدوي . وما من أحد لا يود أن يرى العقلانية الحديثة تتجاوز حدود المصنع ، المكتب ، أو الإدارة لتصل إلى الميدان الاجتماعي — السياسي (٧) . فلكل واحدة من هذه الجماعات أسبابها الخاصة للاستمرار في موقفها العدائي ، لكن السبب العميق يوجد في موقف البورجوازية الصغيرة العام من حيث هي ككل .

هذه الملاحظات التي تساق هنا هي ملاحظات مجردة لن تكون لها القوة التوضيحية إلاّ إذا تجسّدت في دراسات تفصيلية . لكننا إذا اتفقنا مؤقتاً على انها تكاد تصف بأمانة الوضع الغالب في جميع البلدان العربية ، فإننا نضطر إلى الاعتراف بأن فرص العقلنة العامة للمجتمع العربي قد أنقصت للغاية ، تكاد أن تكون غير محتملة ، بما أن النظام يحمل في طياته السبب الفعال لتأييده .

وعليه فلا بد من العثور على إجابات سريعة على الأسئلة التالية :

(٧) أبرزنا في **الايديولوجية العربيـــة المعاصرة** دور البورجوازية الصغـــيرة في العقلنة بالنسبة لجماعات التي سبقتها في السلطة . أما هنا فالأحكام أقسى لأننا نأخذ بعين الاعتبار متطلبات الوضع العـــالمي .

— هل الجيش ، وهو القوة الضاربة للبورجوازية الصغيرة المدينية والريفية ، يكون قادراً على عقلنة المجتمع بدقة وبروح المثابرة ؟

٢ — هل الحزب المسيطر الذي ينظّم ويقود فعاليات جماعات البورجوازية الصغيرة يكون قادراً على عقلنة الحياة العامة بعمق ؟

٣ — هل يستطيع الجزء البيروقراطي الذي يعيش كالبورجوازية ولكنه يحتفظ بعقلية البورجوازية الصغيرة ، أن يعقلن المجتمع ؟

٤ — هل الطبقة العاملة التي تكبر وتنمو في ظل البورجوازية الصغيرة المسيطرة سياسياً ، تستطيع أن تتعقلن هي نفسها لكي تعقلن فيما بعد المجتمع بالارتشـــاح ؟

٥ — هل تستطيع النخبة المثقفة التي تكوّنها دولة البورجوازية الصغيرة ، أن تتجاوز أفق مصالحها المباشرة الضيقة ومصالح النخبة في السلطة لتريد مجتمعاً أفضل مهيّأ لتطور سريع ؟

في الساعة الحاضرة ، لا نستطيع الإجابة على أي سؤال من هذه الأسئلة بالإيجاب التام دون فارق أو دون إنقاص . والسؤال الرابع بالطبع هو السؤال الذي يطرح أكثر المشكلات بما أن التقدميين في جميع البلدان . عادة يضعون أملهم في الحركة العمالية ، لكن الحقيقة الواقعة أقوى دائماً من الرومنطيقية الثورية . فلا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار جدياً الشروط التي تنشأ فيها وتنمو الطبقة العاملة الصناعية في كل بلد من البلدان العربية والانطلاق من المسلمة القائلة أن البروليتاريا التي تنشأ في دولة قومية تسيطر عليها بورجوازية قومية حديثة لا يمكن أن تكون شبيهة ببروليتاريا تكبر في مجتمع تابع تقوده بورجوازية أجنبية أو في دولة تسيطر عليها بورجوازية صغيرة محلية . ويجب حول موضوع كل طبقة عمالية طرح أسئلة محددة : في أي حد تكون مستقلة عن البورجوازية الصغيرة ولا سيما الحرفية منها ؛ إلى أي حد تكون واعية بنوعيتها من حيث هي طبقة ؛ ففي أي نطاق تملك اتجاهاً مستقلاً ؛ ما هي علاقاتها بالشريحة التكنوقراطية ؛ ما هي بنية المصنع ، اللغة التي تستخدم فيه ، طرائق التكوين المهني التي تمارس فيه ، الخ ... ولا يمكننا البت لصالح قدرة أو عدم قدرة هذه الطبقة في استبطان العقلانية بادىء الأمر ثم في

فرضها على المجتمع المحيط بها إلاّ بعد أن نكون قد أجبنا على هذه الأسئلة وعلى أسئلة كثيرة غيرها بأكثر ما يمكن من الموضوعية . إذا كنا لا نحسب حساباً إلاّ للملاحظة الخارجية ، فلسوف يسوّل لنا ان نجيب بالسلب على الأسئلة السابقة فيما يتعلق بالطبقة العمالية في بلدان الغرب . فهي هامة من حيث العدد ، منظمة بصورة عامة في إطار نقابات قوية إلاّ أنها بحاجة هي نفسها لأن تكون مدرّبة في الطرق العقلانية في النطاق الذي ما زال ينتظر المصنع فيه أن يكون ديموقراطياً ، معرباً ، مستقلاً استقلالاً ذاتياً وهذا يفترض ثورة سياسية بدلاً من التحكم بها .

ماذا نقول إذاً في الانتليجنسيا بمعناها الدقيق ؟ إنها تُعرَّف اجتماعياً على النحو التالي : بورجوازية صغيرة — بيروقراطية مع مختلف الجماعات التي تكوّنها — مثقفون — مثقفون ثوريون . فالمثقّف الثوري وهو بالضرورة من أصل بورجوازي صغير ، يشكّل جزءاً من أقلية صغيرة بين النخبة المثقفة غير الملتزمة التي تكتفي بتوضيح الوضع الذي تعيشه ، دون أن تحاول تجاوزه حتى في الفكر . فإلى هذا المثقف الثوري يؤول الدور . وهذا الدور الذي يعرفه التاريخ على نحو ما هو محدد بممارسة الآخرين ، هو إمكانية وليس واجباً صورياً (transcendantal) أو قدراً ؛ يمكن أن يقام بتأديته كما يمكن أن لا يقام ، تماماً كما يمكن للمجتمع العربي أن يتعصّر ذات يوم أو يتباطأ في احتضاره في عصر وسيط معتدل . وهذا الدور يرتكز على تقديم البرنامج العام لتحديث الفكر والمجتمع العربيين .

في الحال يهجس الذهن بأسئلة سابقة : هل يمكن أن يظهر هذا النموذج المثقف فعلاً ؟ لماذا سوف يستشعر بضرورة تجاوز الوضع الحاضر ؟ كيف سوف يؤدى الدور المشار إليه ؟

الحق يمكن الظن بأن الاستطرادات السابقة تجعل غير محتمل بروز مثقف خليق بنشر فكر موضوعي وتاريخي . وفي واقع الأمر ان هذا النموذج لا يمكن أن يظهر بفضل الوضع المهيمن الذي يميز عالم اليوم . لو كان في وسع الدولة القومية أن تقطع كل صلة بالأجنبي لصار بالفعل مستحيلاً على هذا المثقف أن يرى النور . فقط ، المنافسة الدولية ، وأكثر منها أيضاً ، الخطر الخارجي يضطران الدولة القومية للمحافظة على علاقات معينة . ولو ان هذه العلاقات تكون خاضعة للمراقبة الدقيقة ومحصورة بخدمات محددة (جيش ، صناعة ، بحث علمي) ،

فإن أفكاراً معينة ، ومعلومات معينة ومعارف معينة تتسرّب رغماً عن كل شيء ؛ فبالمقارنة مع ما يوجد في مكان آخر من العالم ، **يستطيع** مثقفون معينون أن يتجاوزوا الفكر الرومنطيقي نحو فكر وضعي .

فيما يتعلق بالمصلحة التي سوف يمكن أن تدفعهم نحو هذا التجاوز فإننا نجدها في الشعور القومي الذي هو الأساس نفسه للايديولوجية الرسمية للدولة القومية : فالمثقف يصبح ثورياً عندما يحل لديه شعور قومي واع بحقيقة العالم الخارجي محل شعور لا شعوري أو غير متبصر طواعية . والمقصود هنا إمكانية طبيعية إلى حد لا يمكن إنكارها **قبلياً** (**a priori**) من دون براهين كافية .

كيف يستطيع تأدية دوره ؟ بإنكار النزعة الرومنطيقية نهائياً ، والطوباوية وتشبثية البورجوازية الصغيرة . باتخاذ مواقع واضحة وقاطعة بإزاء اللغة والتاريخ والتقليد . بالاضطلاع بالفكر التاريخي كما أشير إلى ذلك في مناسبات عديدة في الصفحات السابقة ، المكرسة في المقام الأول للمثقفين العرب الذين ساعدتهم شروط معينة على الخروج من حلقة الوعي المسحوره للبورجوازية الصغيرة . مثل هؤلاء المثقفين سوف يكونون بالضرورة قليلي العدد ولن يستطيعوا بداهة وحدهم تحديث المجتمع العربي . لكن البورجوازية الصغيرة هي كما قلنا في نهاية المطاف أقلية . وإلى جانبها توجد جماعات من فلاحين غير ملاكين ، وعمال وحتى أقليات فيها عرقية أو ثقافية ليست لها أية مصلحة في أن ترى تأبد الوضع الحاضر ولا سيما عندما تتراكم الاخفاقات في الداخل والخارج . هذه الجماعات في مكنتها أن تتجاوز موضوعياً حدود الدولة القومية ، ولكنها كانت دائماً تفتقر إلى التنظيم والإرادة والتكوين الفكري لتصور نظام آخر غير هذا الذي تعيش فيه . وثمة عدد معين من أعضائها هم مستعدون على الأرجح لقبول كل برنامج سوف يظهر لهم صورة مقنعة لنظام مختلف ومنفتحاً أكثر على المستقبل . ولو ان التعليم والاعلام يكونان مراقبين والثقافة موجهة فإن النظام لا يكون مغلقاً تماماً ولا يمكن أن يكون كذلك ؛ فالأمر يعود إذن للمثقفين الثوريين مهما كانوا قليلي العدد أن يبقوا معداً هذا البرنامج القادر على قيادة العقول نحو طرق المستقبل .

لنقل ذلك صراحة ان هذا البرنامج لا يوجد اليوم . فليس يعني الأمر بداهة البرنامج الاقتصادي الذي يقدمه التقدميون « المحليون » في كل بلد من البلدان

العربية ، ولا البرنامج الطافح بالبلاغة ، برنامج اولئك الذين يعتقدون ان الوحدة العربية هي واقع ثابت الآن وليست احتمالاً متوقعاً أو فرصة مواتية . الأول ينقصه العمق التاريخي ، والثاني العقلانية . أما نحن فنود الكلام على برنامج شامل يتخذ موقعه بصورة واضحة ومطابقـة بإزاء مطلقات الفكر التقليدوي ، ومشكلات الأقليات والديموقراطية بصفة عامة على مستوى الدولة والطوائف الاجتماعية المحلية ، والوحدة في إطارها التاريخي الواقعي ... باختصار ، برنامج يقدم تحليلاً عقلانياً لماضي وحاضر ومستقبل العرب المتوقع . وهكذا أخيراً يمكن حقيقة أن يتم قهر وتجاوز التقليدية والانتقائية .

٥ — العقبات الخارجية في وجه العقلانية :

إن الخروج من السلفية ، تجاوز حدود القومية المبرّرة هو بالنسبة للمثقف العربي مهمة ، بحد ذاتها شائكة جداً . بل تصبح أكثر صعوبة بسبب عقبة خارجية تخلق مركباً كابحاً حقيقياً يمنعه من أن يسلس قياده للروح التاريخي أو أن تحضه على الرجوع إلى الخلف على خط القومية التقليدية ، حتى ولو كان يحدث له أن يتجاوزها . هذه العقبة ترتبط ، وقد يكون ذلك موضع شك بالمشكلة العربية الأولى ألا وهي مشكلة فلسطين .

كثير من المراقبين الأجانب قد أكدوا على أن المسألة الفلسطينية كانت المفجّر الذي أيقظ العالم العربي من سباته ويذكرون تعزيزاً لهـذا التأكيد ، الانقلابات العسكرية في سورية وفي مصر التي تلت النهاية التعيسة لحرب عام ١٩٤٨ ، وسقوط الملكية العراقية وقيام الجمهورية العربية المتحدة بعد أزمة السويس ، وسقوط الملكية الليبية ، وكذلك موجة التأميمات الناجمة عن حرب حزيران ١٩٦٧ .

إنها وقائع لا يمكن إنكارها ولكنها لا تقدم إلاّ وجهاً من الحقيقة الواقعة ؛ فالأعمال المذكورة كانت كلها ردود فعل على إخفاقات سياسية أو عسكرية ، مرتجلة إلى حد معين (ليس من حيث هي حركات تكتيكية ، ولكن لأنها لم تكن تترك توقع ستراتيجية مجملة) . ولما كانت أفعال قمع دون أساس ايديولوجي فإنه لم يكن لها على المدى الطويل إلاّ أثر هزيل في التربية السياسية .

في حقيقة الأمر يمكن المضيّ إلى أبعـــد من ذلك والدفاع عن أن المسألة الفلسطينية قد عززت الاتجاه التقليدوي ، باديء ذي بدء ايديولوجياً ، ثم سياسياً . ذلك ان الإصلاحات المنوّه عنها بحق لم يجر تصوّرها وتقديمها في إطار معارض للفكر التقليدوي ؛ بل تماماً على العكس غالباً ما استمدت منه أشد تبريرها إقناعاً . وهذا مكسب ايديولوجي لصالح أشرس الدول محافظة(٨) .

كيف حدث بوضوح هذا التعزيز للتقليد ؟

بداءة الأمر في الاستخدام السياسي لوجود الدولة الصهيونية نفسه من حيث هو برهان محسوس على إمكانية العمل معايشة علم حديث وقومية دينية . فالمفكر التسنيني قد تمكن من استخدام فشل العرب نفسه لصالحه . وعلى من يصر كما فعلنا في هذه الصفحات ، على أن العلم الحديث مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالديموقراطية ، بالعلمانية ، بالفكر التاريخي ، الخ ... كان يُجاب : « ولكن انظروا إلى جواركم ألا ترون أن الصهاينة قد أقاموا نظاماً حيث توطد التكنولوجيا والعسكرية والقومية الدينية والثقافية بعضها بعضاً ؟ بما انكم تحتكمون دائماً في ذلك إلى الحقيقة الواقعة وتجعلونها مرجعكم ، حسناً ان هذه الحقيقة الواقعة تناضل ضدكم . » ان السلفي يخلط غالباً الظاهر والحقيقة الواقعة وهو ما يعتقد الصهيونيون انهم يكونونه وانهم كذلك ؛ لكن تدليله يكون مؤثراً على نحو مرعب بما أنه يلجأ إلى مجرد الحس السليم . فالواقع العادي ، الذي يستحيل إنكاره ، هو أن إسرائيل بوجودها وحده ، قد كتّلت العرب وانها كانت أحد الأسباب الموجبة في سيرورة التسنين المتواصلة . فكل فكر ليبرالي ، ينزع إلى العلمانية ، تقدمي قد ظهر كخدعة من جانب الدعاية الصهيونية والامبريالية ؛ فلا شيء يدل أفضل على هذا التراجع الثقافي من الحملة الموجهة مؤخراً ضد مؤسسي الحركة السلفية المعتدلة نفسها : الأفغاني وعبده ، من قبل الأوساط الأكثر اندماجاً(٩) .

(٨) هنا ، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار « حدثاً » صرفاً : اكتشاف الثروات البترولية في أقل أراضي العالم العربي سكاناً وأقلها نمواً . وهذا التوزيع غير المتساوي بين ثروات مادية وثروات فكرية ، في إطار توحيدي هو الذي يلعب دوره ضد البلدان التقدمية .

(٩) مهما أمكن لذلك أن يبدو غريباً فإن هذه الحملة قد تغذت بأعمال إيلي خدوري وسيليڤيان حاييم الخطرة جداً التي لخصها ألبير حوراني في مؤلفه « الفكر العربي في العصر الليبرالي » المترجم مؤخراً إلى العربية .

لنلاحظ كذلك أن وجود اسرائيل قد أضعف الحركات الليبرالية والتقدمية العربية ، الأمر الذي ألقى شيئاً فشيئاً ظلاً من قلة الثقة بكل فكرة ليبرالية ديموقراطية وعمل على انكفاء المثقفين أعداء **الحالة الراهنة** (**Status quo**) نحو الايديولوجيات الرومنطيقية والفوضوية . إنه لمنعطف مشؤوم في الفكر العربي المعاصر . فهو يشكل أقلية في الانتليجنسيا العربية ذلك المثقف التقدمي الذي ، بمصادفة سعيدة ، يتجاوز وجهة نظر البورجوازي الصغير فيحافظ عـــلى نفسه بالبقاء حيث هو بصعوبة ، بسبب الضغط المعاكس لاتجاهه الذي تمارسه عليه المسألة الفلسطينية . لمـــاذا ؟

هنا نجدنا مضطرين إلى تسجيل تأثير خارجي واقعي . إن الأسباب التي تغلّب الدفاع الصهيوني على الدفاع الفلسطيني قد سبق تبيان خطوطها في فصل آنف ؛ إلاّ أن الأمر يبقى مع ذلك صحيحاً ، بأن الموقف العربي ، حتى عندما يعرض في إطار تاريخاني صرف ولم يعد مبنياً على حق ثابت ، مفارق ، لا يجد لدى الغير حكماً عادلاً . وصحيح كذلك أن قلة هي التي تقدم حالتها على هذا النحو ويمكن بحق اعتبارها هامشية ولكن بعد أن يقال هذا فلا بد في الحال من أن نضيف بأن العالم الخارجي الغربي والشرقي ، الرأسمالي والاشتراكي لا يحكم وفقاً للمنطق نفسه ولا يقيس بنفس القياس القديم مواقف العرب ومواقف خصومهم . فعندما يدعو المثقف العربي مواطنيه إلى العقلانية ، إلى تبني الفكر التاريخي ، فإنه يستند فحسب على كونه يتكلم باسم منطق شامل كامن بالقوة : ومن ثم ما أن يصل في ذلك إلى طرح المشكلة الأهم لديه ، حتى يلاحظ في الحال أن العالم لا يبقى دائماً مخلصاً لهذا المنطق ؛ انه يبرزه عندما يناضل ضد مصالح العرب ويرفضه أو يتجاهله عندما يعمل لصالحهم . إن المثقف المعادي للعقلانية يكون محظوظاً في الرد : تاريخانية تعني واقعية والواقعية تعني خضوعاً للأمر الواقع ثم يحتمي بالرومنطيقية وبالإرادية اللاتاريخية .

لنعترف انه ليس للغرب ولا للشرق بإزاء المسألة اليهودية ، موقع قابل للاخضاع إلى منطق عقلاني . ففيما وراء التبريرات الجزئية التي نسمعها عالياً (دور اقتصادي وانتخابي لليهود في الولايات المتحدة الأمريكية ، موقع اسرائيل الإستراتيجي ، دور اليهود السوفييت في ميدان الثقافة والعلم ، شعور يهود أوروبا الشرقية القومي ...)

كل واحد يستشعر بسهولة أسباباً أعمق . ربما مكبوتة . وحتى هذه الأسباب المعقولة تكون ، في نظر العرب ، لا عقلانية بما انه ليست لهم أية مسؤولية في تكوينها ولا يملكون أية سلطة اليوم في تغييرها . ماذا يستطيعون حقيقة إذا كان اليهود الأمريكيون قد تمركزوا في المدن الكبرى وكسبوا هكذا وزناً سياسياً متفاوتاً مع عددهم ؟ وما حولهم إذا كان عدد اليهود كبيراً بين العلماء والمثقفين السوفييت ؟ على افتراض ، بالتأكيد ان هذه الوقائع تؤثر حقيقة في سياسة الدولتين العظميين . فكون الغرب العلماني والشرق الاشتراكي يستطيعان تدعيم المرامي الصهيونية المضادة لايديولوجيتهما ، يضعف هذا الانطلاق نداء المثقف العربي التقدمي(١٠)

إنها لحقيقة ينبغي استرعاء الانتباه إليها ؛ ومن ثم بعد الإشارة إليها مرات عديدة بدلاً من مرة واحدة نثبت الضرورة الملحة إلى العقلانية ، إذ أن الالتجاء إلى الرومنطيقية والفوضوية ، إلى الشعر الشتائمي ، إلى الثوروية اللفظية ، ليس له إلاّ عاقبة واحدة : تعزيز الفكر التسنيني الذي كان وسوف يكون دائماً أصل تأخر مضاعف . فعلى المثقف العربي التقدمي أن يتناول المأساة الفلسطينية كفعل ، وموقف الغير (عقلانياً كان أو لا عقلانياً) كفعل ويحدد موقعه بالنسبة لمشكلة العرب الأولى : مشكلة تأخرهم التاريخي ؛ يجب ألاّ يعكس الحدود ويحدد موقعه بإزاء المشكلة الأخيرة آخذاً بعين الاعتبار قبل كل شيء موقف الغير تجاه فلسطين . إنه لموقع صعب حقيقة ، بل بطولي في الظروف الحاضرة . لكن خارجه يبقى قليل من الأمل في أن يلاقي العرب ذات يوم مكانهم في العالم المعاصر .

(١٠) لنلاحظ أن هذا الاستطراد كله ينطوي من الجهتين على تناقض بين قيمة وتاريخ .

كلمة اخيرة

لم يعرف العالم العربي إلاّ ثورة واحدة ، الثورة القومية ، التي تركزت فيها ثورات عديدة أخرى : فكرية (تفتح على الفردية وعلى الشخصية) ، اجتماعية (تفتح على الديموقراطية) . اقتصادية (تفتح على التدبير الاجتماعي والاهتمام الانتاجي) ؛ ولكن بسبب هذا الغموض نفسه في الأهداف والأماني . فما من واحدة منها قد تحققت حقيقة . فالمجتمع العربي اليوم مجتمع غير متجانس ؛ تتجاور فيه عصور وزمنيات وبشريات مختلفة . يجد أنصار الثورة المستمرة في عدم التمييز هذا أسباباً لتبرير إرادتهم في ضغط الزمن . إلاّ أن هذا الضغط يتضمن بالضرورة أن تكون جميع مكتسبات الثورات المتتابعة في التاريخ الحديث مستبطنة ايديولوجياً . ومفهوم الثورة المستمرة يعني في نفس الوقت حتمية المراحل على الصعيد الايديولوجي وإمكانية القفز عن أطوار معينة في التطبيق ؛ والحاصل انها تفترض فعالية دور الأقليات الفكرية ؛ وإلاّ فليس لها أي معنى

فكلما كان مجتمع ما في تخلُّف كلما وجب على نخبته الثورية أن تكون مثقفة ، تقدمية ، واعية لجميع القفزات النوعية الحادثة في حياة البشرية . وقد عرفت هذه البشرية في العصر الحديث إصلاحاً دينياً ، ثورة ديموقراطية ، ثورة صناعية ؛ وكل ثورة من هذه الثورات قد أفصحت في ميدان خاص ، عن تطور المجتمع من حيث هو جملة ؛ وقد نجم عنها شروخ في الفكر (سميت كذلك ثورات) : علمية ، عقلانية ، تاريخانية ، أتاحت المجال لميلاد ايديولوجيات كانت أشمل التعبيرات عنها هي الليبرالية والاشتراكية والماركسية .

وكلما تأخر مجتمع ما بالنسبة للمجتمعات الاخرى كلما تنوعت أهداف الثورة وتعمقت ؛ وكلما كان المثقف واعياً لهذا التأخر كلما أصبحت مسؤولياته

أثقل وكلما تضاعفت مناسبات وفرص الهروب في الأوهام والأساطير ، وكلما فرضت الثورة نفسها ككل ، كلما ظهرت بعيدة المنال وغير محتملة الوقوع . تلك هي حقاً وضعية المثقف العربي الثوري . إنه يرث من جميع معارك الحرية : الفردية ، الجماعية ، القومية ، التي لم تصل بها البورجوازية في الدولة القومية ، في أي مكان ، إلى نهايتها المطلوبة فإذا بقيت الأمور على حالها كما هي اليوم ، فإن تأخر العرب سوف يتزايد ، لغوياً وثقافياً وايديولوجياً . على الرغم من زيادة الإنتاج القومي الاجمالي وسوف يحسب الماركسيون الأجانب أكثر فأكثر ان الثورة العربية هي بعيدة المنـــال ؛ وعندما ستكون هنا سوف يرى فيها جميعهم ثمرة المغامرة .

يجب على المثقف العربي في مواجهة هذا الوضع غير المشجع أن يبدي رأيه موضوعياً بما سماه حتى الآن التزامه السياسي ، هذا الالتزام الذي غالباً ما دفعه إلى أن يلعب لعبة الاستغماية مع قناعاته بحجة الفعالية ؛ فإن دوره الوحيد الايجابي حقيقة هو في أن يكون راديكالياً بالمعنى الدقيق للعبارة أياً كان ثمن هذه الراديكالية المباشر . لقد كانت الجبهة الايديولوجية والثقافية هادئة دائماً في البلدان العربية لأنها كانت الميدان الذي تعايشت فيه جميع الشرائح الاجتماعية في تقديس مشترك للمطلقات . وإذا كان لا بد لهذا من أن يدوم فإنه من المحتمل أن يكون العرب آخر من يستيقظ على التاريخ ، ربما مشتركين في هذا المصير مع الهنود الذين ، هم أيضاً ، منذ غاندي ، قد اتخذوا ايديولوجية قومية دينهم التقليدي .

إن التغلب على الفكر التسنيني يتطلب كثيراً من الاعتدال ؛ بالأخص القبول بألاّ يتميز المرء عن الغير إلاّ بفارق على أساس من الأفكار المشتركة فستكون ثقافتنا الحديثة مشتقة ؛ ولنتقبل ذلك إذا كان ذلك هو طريق الخلاص وبما انه يجب على أي وجه دفع ثمن انحطاط طويل . فقد دفعنا من قبل ضريبة باهظة للقومية الثقافية الفارغة ، علامة محزنة لا سيما عندمـــا نفكر بالاعتدال البالغ – قد يكون تصنعاً – لدى الصينيين عندما حققوا أخيراً أحلام أجيال عديدة من المثقفين الذين قضوا نحبهم قبل أن يروا الفجر . ولكم هي غريبة تلك المناداة المعينة حول التخصص المزعوم في فن صناعة الـ « حضارة »(١١) .

(١١) المقصود هنا قومية حسين فوزي الفرعونية : في « السندباد المصري » . إلا أن الكتاب مثل جميل للتجربة البسيكولوجية للتاريخ .

لقد تردد المثقف العربي طويلاً أكثر من اللازم في نقد الثقافة واللغة والتقليد نقداً جذرياً . وتراجع كثيراً أمام نقد أهداف السياسة القومية المحلية ، التي تفضي إلى خنق الديموقراطية وإلى الثنائية المعممة ؛ فعليه أن ينتقد النزعة الاقتصادية السطحية التي تعتقد تحديث البلاد وعقلنة المجتمع ببناء مصنع بمال الغير وتكنولوجيا الغير وإدارة الغير ، ويجب أن يكف عن المراقبة الذاتية عندما يكون المقصود مشكلات الأقلية والديموقراطية المحلية ، خشية أن يعرض للخطر وحدة قومية ظاهرة . فالمثقف العربي الثوري قد صفّق أكثر من اللزوم لنداء الوحدة العربية ، وهو في نفس الوقت يقبل وأحياناً يبرر تجزئة الواقع .

إن وحدة مبنية على المشاعر يوقّع عليها جميع الناس ؛ ووحدة قائمة على الاقتصاد تكون مدانة لأنها تكون بطيئة أكثر من اللازم . فبعضهم يفضلون التغني بالوحدة العربية بدلاً من صنعها . إنها لإغراءات يستطيع النقد التاريخي وحده التغلّب عليها .

هذا النقد يجب أن يتم على مستويين : بادىء الأمر نقد الدول ، داخل المنظمات الاقليمية التي ينتمي إليها المثقف العربي ؛ بعد ذلك مستوى حركة الوحدة العربية التي يجب على وجه الدقة أن تتبنين ؛ تتحرر من كل اعتبار ، تبعية ، بإزاء المصالح المحلية ، أن تتجاوز حدود التطبيق السياسي الجاري ، أن يكون لها دور رئيسي في النقد ، في الحكم عـــلى الحركات ، التنظيمات « سياسات » الدول من حيث انها تؤثر على مستقبل جميع العرب ، حركة رامية إلى إنقاذ حقوق المستقبل على نحو ما يكشف عنها التحليل الموضوعي ، وداعيـــة الجميع الى مصالح الجماعة المشتركة عندما يجنح الفرد إلى ألاّ يأخـــذ بعين اعتباره إلاّ المصالح المحلية ، القطاعية والعابرة .

هذا العمل الذي سوف تكون له بالضرورة أشكاله المتعددة ، سوف يكون من جراء تأثيره على كل حال ، وأياً كانت النتيجة النهائية للحركة الوحدوية التي لا يوعد مع ذلك بانتصارها أو بإخفاقها أحد ، تحديث المجتمع العربي .

يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة ، فيما وراء نجاحاته المدنية

لأن مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ. ولن يتغلب على بؤسه إلاّ إذا عبّر بوضوح عن متطلباته من التجديد الجذري وإلاّ إذا دافع عنها بعد ذلك بجميع قواه لكي ينتهي أخيراً شتاء العرب الطويل.



كان الفصل الخامس قد نشر في ديوجين (*Diogene*) عدد خاص (٦٤ ، اكتوبر – ديسمبر ١٩٦٨) «تحيين جديد للماركسية» بمساهمات من السادة: T. W. Adorno, H. Mareuse, J. Hippolite, E. J. Hobsbaum, M. Rodinson, A. Abdel-Malek, K. Papaioannou, etc.
وكتب ملحق الفصل الرابع في الأصل كخاتمة لمقال «أوروبا» في: Encyclopaedia Universalis
واني لأشكر المسؤولين عن ذينك المؤلفين للسماح لي بنشرها ثانية في هذا الكتاب.

فهرس